<36600487640016

Das Rätsel der Sphinx.

Grundzüge

einer

Mythengeschichte

von

Ludwig Laistner.

Erster Band.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besserscher Buchhandlung.)
1889.

Das Rätsel der Sphinx.

Grundzüge

einer

Mythengeschichte

von

Ludwig Laistner.

Erster Band.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)
1889.

Gottfried Keller

zum 19. Juli 1889

in herzlicher Verehrung

der Verfasser.

Vorwort.

Das Rätsel der Sphinx ist längst gelöst und sie selber in den Abgrund gesprungen, weil Ödipus dahinter kam, unter dem Geschöpf, das Morgens auf Vieren, Mittags auf Zweien, Abends auf Dreien gehe, sei der Mensch zu verstehen. Es gibt aber noch ein anderes Rätsel der Sphinx, nemlich ihr eigenes Wesen, und Viele haben darüber nachgedacht, woher dies mischgestaltige, menschenfresserische und Rätsel aufgebende Ungetüm stammen möge, doch hat es bisher Keinem glücken wollen, die Formel dafür zu finden. Wiewohl nun, wenn man Umfrage halten wollte, sich herausstellen würde, daß nach dem Urteil der meisten Sterblichen derlei Bemühungen kein sonderlicher Wert innewohnt, so ist doch Hoffnung vorhanden, es möchten Etliche nicht ohne Aufmerksamkeit und Teilnahme bei einem abermaligen Versuch in diesen Dingen verweilen, wie man ja auch wohl gerne stehen bleibt, wo ein Baum gehauen, ein Graben gezogen, ein First aufgerichtet oder spät am Abend durch ein altes Fernrohr die Sichel der Venus, der Ring des Saturn und Jupiter inmitten seiner Monde gezeigt wird.

Zwei Bände Sphinx freilich wären immerhin eine starke Zumutung auch für den eifrigsten Leser, wenn es sich eben nur um die Sphinx handelte. Wer aber bedenkt und lesend miterlebt, daß ihr Rätsel unvermerkt sich umsetzt in das der Fabelwelt überhaupt, daß die Gestalten des alten und des heutigen, des nord- und des südeuropäischen Volksglaubens eine um die andere sich herandrängen und über ihre Herkunft, Verwandtschaft und Natur bereitwillig Auskunft geben, daß schließlich die Götter vom Olymp herabsteigen, um ihre Jugendgeschichte zu erzählen — wer sich das alles vergegenwärtigt, der wird zugeben, es sei keine allzu große Vermessenheit vom Verfasser, wenn er seinem Gegenstande das Vermögen zutraut, ein größeres Publikum zu fesseln, und demgemäß den Vortrag so einzurichten trachtet, daß auch der nicht fachmännische Leser gemächlich mitkommen könne. Nur muß man sich's nicht anfechten lassen, wenn hie und da eine sprachliche Erörterung

oder sonst etwas Sachdienliches von schwächerer Anziehungskraft daran erinnert, der Zweck des Buches sei keineswegs der, sogenannte Ergebnisse der modernen Wissenschaft in populärer Form den „Gebildeten“ vorzusetzen; in solchen Fällen empfiehlt sich eine auch bei gelehrten Leuten übliche Praxis, nemlich die spröden und dürren Stellen zu überschlagen und sich an das Faßliche und Nahrhafte zu halten.

Dessen aber ist eine reiche Fülle vorhanden; denn nichts geht dem Menschen leichter ein, nichts mag er lieber hören als Geschichten. Nur daran möchte man vielleicht Anstand nehmen, daß die hier behandelten Erzählungen zum grösten Teil einfache Kindermärchen und Volkssagen sind, also nicht würdig scheinen, eines erwachsenen und seiner Bildung bewußten Lesers Zeit und Beachtung in Anspruch zu nehmen, auch gar nicht darnach aussehen, als könnten sie so große Dinge tun und Götter und Göttinnen dahin bringen, uns Rede zu stehn. Freilich wenn das wäre, dann ließe sich die Sache hören; aber es kann ja gar nicht sein, daß die Wahrheit über die Götter etwas erst zu Entdeckendes wäre, denn hat sie nicht schon im vorigen Jahre sich in Frankreich enthüllt in der théorie des dieux-crépuscules? Es steht doch bei Charles Ploix, La nature des Dieux; études de Mythologie Gréco-Latine. Paris, Vieweg 1888 gleich auf der ersten Seite deutlich zu lesen: Je crois donner, dans ce livre, l’explication définitive de l’origine des dieux et du polythéisme chez les peuples gréco-italiques, et, par conséquent, aussi chez toutes les nations qui parlent une langue aryenne, puisque les Grecs et les Latins ont emprunté leurs langues et leurs idées aux Aryens. Über das Verhältnis der Griechen und Lateiner zum indogermanischen Urvolk würde man sich zwar in Deutschland etwas anders ausdrücken, als hier geschieht; aber wenn es wirklich an dem ist, daß als Mutterlauge alles Götterwesens die Dämmerung zu gelten hat, dann kann es nichts helfen, einen einzelnen Ausdruck zu bemängeln, und wir tun am besten, die explication définitive bescheidentlich anzunehmen. Verdächtig ist nur die nahe Verwandtschaft der Dämmerung mit dem Lichte, und es hat stark den Anschein, als seien die Dämmergötter lediglich eine neue Auflage der wohlbekannten und längst rubricierten Lichtgottheiten.

Daß durch diese französische Götterdämmerung so wenig als durch irgend eine andere der bisherigen mythologischen Theorien das vorliegende Buch überflüssig gemacht sei, gestatte der Leser in aller Kürze

darzulegen. Ob man Götter des Frühlichts, der Sonne, des Mondes annehme, ob man vom astronomischen Himmel zum meteorischen herabsteigend Gewittergottheiten, Sturm- und Winddämonen, Wolken- und Nebelgeister aufstelle, ob man noch näher zur Erde sich haltend es mit Baumseelen und Pflanzengenien versuche, ob man schließlich gar die Geister der Verstorbenen bemühe, uns die Natur der Götter begreiflich zu machen — alle diese verschiedenen Lehrmeinungen treffen in der Ansicht überein, es komme vor allen Dingen darauf an, das Anschauungsgebiet auszumitteln, durch welches die mythische Phantasie der Menschen sich zur Schaffung der Götter angeregt fühlte; sei nur einmal Anhalt und Unterlage gewonnen für die Göttergestalten, so werde die Einsicht in die Göttergeschichten der Forschung von selber zufallen. Entweder schrieb man dabei der Phantasie der Urzeit eine unbändige Neigung zur Personification zu und ließ sie fortwährend darauf aus sein, Naturvorgänge zu erzählen, als wären es menschenmäßige Handlungen; oder aber, wenn der Ausgang von festgewurzelten Bäumen, von heimatlosen Totengeistern genommen ward, geriet man in Verlegenheit, für den Inhalt der mythischen Geschichten eine natürliche Grundlage zu finden, und ergab sich darein, die kindliche Phantasie der Menschheit habe eben einmal so und nicht anders gedichtet.

Dies gute Zutrauen zu der Macht der Phantasie muß aber notwendig das unsre zu der Richtigkeit der Theorien schmälern. Zwar hat man versucht, nachzuweisen, dieselbe Art von Phantasietätigkeit, welcher die Götterwelt entsprang, sei heutiges Tags noch lebendig — und im Grunde ließe sich die mythologische Deutekunst selber als Beweis anführen, sofern ihr ja als nachschaffender das Nemliche gelingt, was einst den Mythendichtern gelang —; aber es bleibt immerhin bedenklich, daß die Mythologie auf diese Weise nur mit Vorschuß arbeitet, daß sie von vornherein das Zugeständnis eines so absonderlichen Dinges verlangt, wie die mythische Phantasie trotz aller Bemäntelungen sein müßte. Den Vorzug verdient offenbar eine Auffassung, für welche sich die Phantasie des mythischen Zeitalters weder durch ihren Reichtum, noch durch Manieren und Neigungen von der Phantasie der historischen Zeiten zu unterscheiden braucht.

Der Hauptübelstand bei den seitherigen Theorien aber ist der, daß die Verwunderung über den Scharfsinn ihrer Urheber einen guten Teil der Anerkennung ausmacht, die man ihnen zollte. Es würde uns nicht viel nützen, den Grad von Wahrscheinlichkeit abzuschätzen,

auf den jedes der aufgestellten Principien Anspruch haben möge; gemeinsam ist ihnen allen, daß sie den Quellen der mythischen Überlieferung nur durch eine Reihe von Combinationen abzuringen sind, nicht als etwas Unzweifelhaftes, sofort Einleuchtendes sich darbieten. Wenn Götter und Dämonen im Sturmgewölk dahinfahren, so scheint der Schluß gar einfach und bündig, sie seien Windwesen und ihre Sagen Sturmsagen; wenn wir von Elben und Elbinnen hören, die in Bäumen hausen oder die bei Tag Bäume sind, bei Nacht in Menschengestalt herumlaufen, so ist die Folgerung schwer abzuweisen, solches Elbenvolk bestehe aus Baumgenien, aus Vegetationsdämonen, aus Personificationen des Pflanzenlebens. Aber alsbald erheben sich Schwierigkeiten, wenn es gilt, derlei vereinzelte Einsichten für die Gesamtheit des Mythischen nutzbar zu machen. Hält schon das schwer, nicht bloß diesen und jenen Zug, sondern das Ganze eines solchen Mythus unter der Voraussetzung zu begreifen, daß die auftretenden Figuren Sturmgeister, Baumgenien oder irgend sonst etwas seien, was man als Urschöpfung der mythenbildenden Phantasie meint ansehen zu dürfen, so ist noch weit bedenklicher der Umstand, daß bei der Hauptmasse der Mythen kein derartiger Fingerzeig sich darbietet und irgend eine Sage z. B. für eine Gewittersage angesprochen wird nur auf Grund davon, daß ihr Held dem einer andern gleicht, deren Gewitterhaftigkeit für gesichert gilt.

Damit aber nicht genug: es werden uns auch noch Hilfsbegriffe angesonnen, Constructionen nach Art der Epicykeln in der vorcopernikanischen Weltansicht. Lichtwesen, Sturmwesen, Gewitterwesen haben ihren Weg am Himmel, sollte man vermuten; die ihnen zugewiesenen Sagen aber spielen auf Erden, und so muß aller Deutung vorausgehen die Annahme, die alten Mythen seien von ihrem höheren Schauplatz auf einen irdischen herabgeglitten, die uns überlieferten Sagen seien gar nicht die echten, ursprünglichen Mythen, sondern jüngere Nachschattungen, aus denen erst auf kritischem Wege, durch eine Art Rückübersetzung ins Himmlische, die alten Naturmythen gewonnen werden müssen. Doch nicht bloß die „irdische Localisation“ soll Störung gebracht haben; dieser Hilfsbegriff erscheint sogar harmlos neben einer andern Voraussetzung, daß nemlich die in den Sagen überlieferte Personenbezeichnung keinen Glauben verdiene und bei der Deutung außer Acht gelassen werden dürfe. Weitaus die meisten Sagen aber, seien es nun antike Mythen oder heutige Volks=

erzählungen, zeigen den Menschen im Verkehr mit übermenschlichen Wesen; er wird von ihnen heimgesucht im guten und im bösen Sinne, bringt durch ihre Gunst Dinge zu Stande, die über das Maß seiner Kräfte weit hinausgehen, muß ihrer Feindschaft sich erwehren und unterliegt im ungleichen Kampfe, wenn nicht übernatürlicher Beistand oder die eigene Klugheit ihm zum Siege verhilft. Diesem typischen Schema der Erzählung wird keinerlei Wichtigkeit beigemessen in Bezug auf Sagendeutung: sobald mit Hilfe gewisser Symptome der Verdacht sich begründen läßt, in irgend einer Erzählung sei das Wetter los oder leuchte die Morgenröte oder lasse sich Sturmesbrausen vernehmen, dann handelt es sich nicht mehr darum, was die Erzählung berichtet, sondern was mutmaßlicher Weise eine andere berichtet hat, aus welcher jene hervorgegangen sein soll; der Mensch, von welchem eine Sage erzählt, kann vor Zeiten ein Gott oder Dämon gewesen sein, die handelnden Personen haben sich vermenschlicht, wie sich der Schauplatz verirdischt hat, die Entscheidung aber, ob im einzelnen Fall eine solche Verschiebung stattgefunden habe, steht beim Mythologen, welcher die tatsächliche Überlieferung an demjenigen mißt, was ein rechtschaffener, pflichtmäßiger Naturmythus gesagt haben darf.

Denn Naturmythen sind diese mythischen Erzählungen alle, das ist gleichfalls Voraussetzung. Sie erzählen Naturvorgänge unter dem Bilde einer zwischen menschenartigen Wesen verlaufenden Handlung, und der Beweis hiefür liegt darin, daß die Vergleichung, die der Mytholog zwischen der physischen Begebenheit und seinem vorgeblichen mythischen Abbilde anstellt, so überraschend schön stimmt und klappt, sobald man die vorhin erwähnten Verschiebungen zugibt und nicht den Anspruch erhebt, die Reihenfolge der Ereignisse müsse in der Sage dieselbe sein wie in der Natur, oder die Mythendeutung habe von der Fabel als Ganzem auszugehen, dürfe nicht mit der Erklärung herausgegriffener Züge sich begnügen.

Ein solcher Beweis aus dem Erfolg hat freilich sein Bedenkliches, und eine einzige Sage, welche mit unzweideutigen Worten angäbe, ihr Held sei ein Blitzheros, die Heldin eine Wolkenfrau, Kampf und Schlacht bilden das Gewitter nach, wäre mehr wert als das dickste Buch, welches wahrscheinlich, aber nur eben wahrscheinlich machte, daß der Eindruck, den der Gewittervorgang auf die Urmenschen übte, den ersten Anlaß zur Mythenbildung gegeben habe. So viel Scharfsinn und Mühe darauf verwendet worden ist, Naturbezüge in der

mythischen Überlieferung aufzufinden und als eigentlichen Kern der Mythen zu erweisen, so wenig hat man sich um die nahe liegende Frage gekümmert: ob nicht ein Fingerzeig der angegebnen Art, ein Eigenzeugnis des Mythus sich entdecken lasse, das den unschätzbaren Vorteil böte, in der verwirrenden Menge des Stoffes und im Widerstreit der Meinungen wenigstens ein fester Punkt, ein zuverlässiger Anhalt zu sein. Es ist längst bekannt, daß die deutsche Volkssage die Gleichung aufstellt: Alb ist Alp, d. h. das zahllose, vielnamige Heer der Elbe, der in der Luft, im Wasser, im Haus und auf dem Felde, in Berg und Wald, Heide und Ackerland, auf und unter der Erde hausenden Dämonen, wird unter der nemlichen Bezeichnung zusammengefaßt, von welcher das Alpdrücken seinen Namen hat. Daß in dieser Gleichung zugleich das Rätsel des Mythus beschlossen sei, mußte verborgen bleiben, solange man bei dem Versuch der Auflösung falsche Werte einsetzte und sich mit dem Ergebnis begnügte, das Volk schreibe den Gewitterwesen oder Windgeistern oder Baumgenien unter andern Wirkungen auch diese zu, den bekannten quälenden Traum zu erregen, mit andern Worten, der Alp sei ein Alb. Die rechte Lösung ist aber nur zu finden bei der Wortfolge: Alb ist Alp.

Unterziehen wir nemlich solche Sagen, welche von der Alpheimsuchung berichten, einer näheren Betrachtung, so stellt sich heraus, daß diese Berichte sehr genau mit den Traumerlebnissen übereinstimmen, welche heute noch Jeder machen kann, der an Alpdrücken leidet. Eine Erzählung, die den nächtlichen Besuch der Drude oder Mahre bei einem Schläfer schildert, ist durchaus verständlich, wenn wir in ihr nichts weiter als die Wiedergabe einer Traumbegebenheit sehen, welche zu allen Zeiten der Hauptsache nach dieselbe gewesen ist und unter gewissen Bedingungen sich in typischen Formen und ähnlichem Verlauf bei jedem Alpträumer wiederholt. Die Leibhaftigkeit der Alperscheinungen, welche bei weitem größer ist als die gewöhnlicher Traumbilder, so daß der erwachte Schläfer fest davon überzeugt ist, nicht bloß geträumt zu haben, übertrifft die lebendigste Intuition der wachen Phantasie, und sei sie noch so „mythisch" außerordentlich gedacht, in einer Weise, welche keinen Zweifel darüber lassen kann, daß der lebendige Glaube an Alpwesen am einfachsten durch die Lebendigkeit der Traumvorstellungen zu erklären sei.

J. Börner hat den Alptraum auf experimentalem Wege erzeugt, indem er festschlafenden Menschen die Decke über Mund und Nase

legte und so eine Atemnot schuf, wie sie in sehr vielen Fällen als Ursache des Alptraums anzunehmen ist. Durch Zerlegung des Begriffs Atemnot gelangte sodann Binz (Über den Traum, Bonn 1878, S. 26 ff.) zu folgender Auffassung: „Hervorgerufen durch acute Vergiftung ist der Traumzustand, welchen wir unter dem Namen des Alpdrückens kennen. Die Richtigkeit der Börnerschen Versuche kann man bei einiger Aufmerksamkeit an sich selber bestätigt finden. Nimmt man zur Zeit eines Schnupfens, der von Zeit zu Zeit beide Nasenöffnungen unwegsam macht, eine etwas schwere Abendmahlzeit zu sich und schläft, während die Nase erträglich frei war, mit wie gewöhnlich geschlossenem Munde ein, so wird es häufig geschehen, daß die katarrhalische Absonderung und Schwellung der Nasenschleimhaut inmitten des tiefsten Schlafes eintritt. Immer mehr wird der Luft die Passage verlegt, immer stärker sammeln sich die Kohlensäure und andere erstickende Producte unsres Stoffwechsels im Blute an und mißhandeln das Nervensystem. In ganz verschwommenen Formen zieht ein tiefes Unbehagen durch unsre Seele, bald nimmt es die Gestalt eines bestimmten Erstickungsvorganges an, bald bleibt es unklar und verworren, je nach der Dauer und Stärke seiner Ursache, bis dann endlich eine rasche Bewegung des Körpers sich auch den geschlossenen Lippen mitteilt oder noch öfter — so habe ich es bei mir wiederholt beobachtet — eine laute Interjection des Angstgefühls und des Hilfebedürfnisses den Mund öffnet und der erlösenden atmosphärischen Luft einen freien Zugang verschafft. Ihr Sauerstoff ist das Gegengift. Was andere zurückgehaltene Auswurfsstoffe in unsern Gehirnzellen von verkehrter Reizung angerichtet hatten, das gleicht er wieder aus, indem er die Traumesursache wegwäscht, bindet und chemisch ändert.“

In der Lehre vom Alptraum hätte demnach auch die Toxikologie ein Wort mitzusprechen, und naturforscherliche Gemüter mögen sich an dem Gedanken erbauen, es werde nach Maßgabe des zwischen Alptraum und Mythologie bestehenden Zusammenhangs gelingen, den Ursprung der Mythologie toxikologisch experimentell darzustellen. Es läßt sich ja nicht läugnen, daß über gewisse Dinge, die in das Gebiet der Sagenkunde hereinragen, bei der Giftlehre die beste Auskunft zu holen ist. Man denke an die Paradiesfahrten der Haschischesser oder Assassinen, welche für die Geschichte der Kreuzzüge von verhängnisvoller Wichtigkeit geworden sind. Ferner an die Rolle, welche Tollkirsche und Stechapfel bei Zaubertränken und in der Geschichte des

Hexenwesens gespielt haben. „Es liegt", sagt Binz S. 16, „viel Wahrscheinliches in den toxikologischen Erzählungen, welche uns von Frauen berichten, die nach dem Genuß gewisser Tränke in einen Zustand von Halbschlaf mit wilden, buhlerischen Teufelsvisionen verfielen und diese nach dem Ablauf der Vergiftung für durchlebte Wirklichkeit ansahen. Die Worte des hallucinierenden Traumes wurden zur Anklage für die Hexe, und die Folter bestätigte in solchen Fällen nur das innere Schuldbewußtsein." „Mit den wüsten und schreckhaften Traumvorstellungen der Belladonna kann man jenen somnolenten Zustand vergleichen, der sich in Fällen von Säuferdelirium ausprägt. Kleine, lebhafte, unangenehme Tiere bedecken das Bett des Deliranten. Sie klettern auf sein Haupt und suchen ihn zu verzehren, sie lassen ihn nicht zu Schlafe kommen, sie folgen, wohin immer er entfliehen mag, unzertrennlich seinen Fersen und seinem Lager; und suchte er selbst auf einer Felseninsel des Rheines seine Zuflucht — so hat man das Entstehen der Sage vom Mäuseturm bei Bingen innerlich nicht unwahrscheinlich gedeutet —, sie durchschwimmen mit ihm den Rhein und hetzen ihn von neuem, bis zum Tode. Statt der kleinen Tiere sind es oft Zwerge und Kobolde mit derselben Form des Angriffs und der Behendigkeit."

Wir geben diese Anführungen, wie wir sie finden, auf die Gefahr hin, in den Verdacht zu geraten, als wollten wir einer rationalistischen Auslegung der Sagen im Stil der „Naturgeschichte der Gespenster" das Wort reden, oder als erhofften wir von einer „Toxikologie des Mythus" irgend welche Aufklärung über die in der Mythenbildung sich kundgebende Geistestätigkeit. Lediglich das sollen sie anschaulich machen, es sei die Möglichkeit nicht außer Acht zu lassen, daß wegen der nahen Verwandtschaft der aufgezählten Vergiftungsarten dieser oder jener Zug in die mythische Tradition Eingang gefunden habe, der streng genommen nicht auf den Alptraum zurückgeführt werden könne. Dieser selbst aber ist von tiefgreifendster Bedeutung für das gesamte Mythenwesen. Denn an jene Alp- und Mahrensagen schließt sich mit genau nachweisbaren Übergängen und Vermittlungen eine solche Fülle von Sagen, Märchen, Mythen verschiedenster Art, daß jetzt schon mit Zuversicht der Satz ausgesprochen werden kann, man brauche nur die Spuren des Alps und der Mahre durch alle Gebiete der Mythologie hin zu verfolgen, so werde sich ganz von selbst der Bereich des Naturmythus abstecken, jedoch

in beträchtlich engeren Grenzen, als man bisher anzunehmen gewohnt war.

Die übermenschliche, jenseitige Welt, in welche uns die Mythologie Einblick gewährt, ist nicht ein Phantasiegebilde, das sich der Mensch dichtete, weil das Wolkenzelt oder der Sternenhimmel seine Neugier und seine staunende Andacht erregte, weil das Sausen des Windes, die Schauer des Waldes, der Nacht, der Einsamkeit zu seinem Gemüte sprachen, das Rätsel des Todes ihm vom Herzen auf zu Kopfe stieg, sondern sie ist eine Welt von sinnenfälligster Wirklichkeit, jedoch nicht dem offenen, nur dem geschlossenen Auge sichtbar, ihren Anblick kann man nicht willkürlich aufsuchen, aber sie erschließt sich dem Sterblichen aus freien Stücken, kommt zu ihm in der Nacht, senkt sich auf ihn herab im Traume. Erwägen wir, wie innig Dichtung und Religion mit dem Mythus zusammenhängen, so tritt die überraschende Tatsache hervor, daß der erste Keim zu diesen hochwichtigen Lebensäußerungen der Menschheit nicht in einem Tun des wachen Geistes sich regte, sondern im Schlafe, daß als eigentliche, älteste Lehrmeisterin der productiven Phantasie nicht die Lebenserfahrung, sondern die Traumphantasie anzusehen sei; und die vielgebrauchten Redensarten von Dichterträumen oder von göttlicher Offenbarung im Traume gewinnen eine ungeahnte historische Bedeutung für der Menschheit ersten Geistesgang, den sie in Schlafes Arm begann.

Daß sonach die Mythenbildung, wenigstens die der Alpmythen, in eine graue Vorzeit fallen müsse, welche noch nicht die Fertigkeit erlangt hatte, die beiden Wirklichkeiten auseinander zu halten, vielmehr die Traumwelt für eine ebenso reale Erfahrungsreihe nahm wie die der wachen Sinne, dem Kranken vergleichbar, der Mühe hat, seine Hallucinationen von seinen Wahrnehmungen zu scheiden, auf diese Schlußfolgerung kann nur eben im Vorbeigehn hingewiesen werden. Auch die Frage, ob im Begriff des Mythos notwendig ein religiöses Moment mitzusetzen sei, wie O. Gruppes Meinung ist, lassen wir unerörtert, desgleichen die von ihm aufgestellte Theorie des Ursprungs der Götter im Rausche, so nahe Berührungspunkte sie mit der vorhin erwähnten toxikologischen Ansicht zu haben scheint. Denn die Aufgabe dieses Buches ist eine begrenzte und ist vor allen Dingen keine polemische. Ob das, was in ihm vorgetragen wird, berufen sei, andere Theorien entbehrlich zu machen, davon ist vollständig abgesehen; es handelt sich lediglich um das gute Recht des neu gefundenen

Gesichtspunktes, um den Anspruch der Traum- oder Alpsagen, neben den Gewittersagen, Windmythen, Nebelsagen und anderen dergleichen anerkannt zu werden. Nicht eine neue Theorie über den Ursprung des Mythos soll dargelegt, sondern gewisse Reihen von Tatsachen zu zwingenden Schlußreihen vereinigt werden, aus denen hervorgeht, daß eine Anzahl von Sagen und Mythen keiner von allen vorhandenen Theorien bedarf, aus dem einfachen Grunde, weil hinter ihrem Wortsinne kein erst durch Deutung zu findender eigentlicher Sinn steht, sie vielmehr genau das sind, wofür sie sich geben, Alpsagen, Mahrmythen.

Über den Begriff des Mythos selber enthalten wir uns gleichfalls jeder Untersuchung; nur dazu sind wir verpflichtet, über den Gebrauch der Wörter Mythus und Sage, wie er in diesem Buche durchgeführt ist, in Kürze Rechenschaft zu geben. Das griechische Wort drückt ursprünglich nichts anderes aus als das deutsche. Wie nun für den Standpunkt der Mythendeutung unter Mythus, abgesehen von seinem weiteren Begriffe, jede Sage zu verstehen ist, welche sich den Bemühungen des Deuters irgendwie zugänglich erweist und an diesem Gelingen ein Kennzeichen hat dafür, daß im ersten Sinn die Elemente des zweiten, verborgenen noch wohl durchzufühlen seien, so bedeutet ganz ähnlich bei uns das Wort Mythus eine solche Sage, welche dem Ursprung elbischer Sagenbildung unmittelbar nahe steht und deshalb die Schlafsituation enthält oder andeutet, die natürlicher Weise bei jeder Traumsage vorausgesetzt werden muß; Mythus ist — unvorgreiflicher Maßen natürlich und unter ausdrücklicher Berufung auf das von uns behandelte Stoffgebiet — der Bericht vom Alptraum. Alle dichterischen Weiterbildungen solcher Ursagen, gleichviel was den Anlaß dazu möge gegeben haben, lassen sich unter der Bezeichnung Mytheme zusammenfassen; doch ergab sich keine Nötigung, von diesem Ausdruck und dem zugehörigen Adjectiv mythematisch im Texte Gebrauch zu machen. Die Ursagen oder Mythen nachzuweisen, ist die vornehmste Aufgabe der Mythologie; aber auch den Zusammenhang der abgeleiteten Sagen mit den Ursagen aufzudecken, im Mythematischen das Mythische hervorzuheben, ist Mythologenarbeit. Dasselbe, was nach einer Rücksicht der Mythengeschichte zufällt, untersteht auch der Sagenkunde und Sagengeschichte; nur möchte es dieser letzteren schwer fallen, in die ungeheure Masse ihres Stoffes Ordnung zu bringen, wenn nicht die Mythengeschichte mit ihrer Leuchte vorangienge.

Ist doch selbst das vorliegende, nicht eben schmächtige Buch nur ein schmaler Auszug. Sollte gründlich und erledigend zu Werke gegangen werden, so wäre die natürliche Abfolge diese gewesen: zuerst die sämtlichen Zeugnisse des Volksglaubens und der Volkssage über den eigentlichen mythischen Vorgang, die Alpheimsuchung; dann die das Grundthema in mannichfaltiger Weise variierenden Sagen; dann eine neue Schicht, die Märchen. Es würde sich dabei von selber die so hochnötige Correctur der Benfeyschen Märchentheorie ergeben. Ausgehend von der unanfechtbaren Beobachtung, daß eine große Zahl von Märchen, welche in Indien zum Zwecke sittlicher Belehrung zusammengestellt wurden, durch eine lange Kette von Nachahmungen dieser ostarischen Fürsten- und Laienspiegel hin sich verfolgen lassen, gelangt Benfey vermöge allzu rascher Generalisation zu dem Schlusse, alle Märchen seien in Indien entstanden und von da aus über alle Welt verbreitet worden. Wie sonderbare Consequenzen diese Theorie im Gefolge habe, verrät sich unwillkürlich in der Abhandlung, welche einer ihrer strengsten Anhänger, der gelehrte Franzose Cosquin, seinem lothringischen Märchenbuche vorangestellt hat. Daß es specifisch indische Märchen gebe, wäre töricht zu läugnen; aber die überwiegende Masse unsres abendländischen Märchenschatzes ist keine indische Importware, steht vielmehr mit dem heimischen Sagenschatz in so inniger Verbindung, daß man die Benfeysche Theorie nur allenfalls durch die Annahme zu retten versuchen könnte, die Sagen seien indogermanischer Gemeinbesitz, die Märchen aber Weiterbildungen daraus, welche in Indien entstanden und von da ausgeführt wurden. Diese Auskunft wird aber abgeschnitten durch die Tatsache, daß alte griechische Heroengeschichten die Existenz unsrer Märchen voraussetzen; Proben davon bietet schon das gegenwärtige Buch, die schlagendsten Beispiele aber sind für das Märchenwerk zurückgestellt worden. Das hier dargebotene nemlich beruht hauptsächlich auf Sagen, auf den einfacheren Gebilden.

Von jener Anordnung mußte aus praktischen Gründen Umgang genommen werden. Bei der unabsehbaren Menge des Stoffes kam es vor Allem darauf an, erstlich die Richtigkeit des neuen Prinzips darzulegen, zweitens seine Tragweite ahnen zu lassen. Am Beispiel der altgriechischen Sphinxsage zeigt das erste Kapitel, daß Altertum und Neuzeit eine bestimmte Form der Alpsage kennen. Das zweite und dritte Kapitel behandeln Überlieferungen, welche in nächstem Bezuge zur Sphinxsage stehen und die zwei Hauptseiten der Grundvorstellung

entfalten als Sagen vom minnenden und vom quälenden Alp. Das vierte endlich ist dem Nachweis gewidmet, daß eine Reihe deutscher und griechischer Gottheiten, teils niederen, teils hohen Ranges, dem Kern ihres Wesens nach nichts anderes seien als Alpe und Mahrten. Über die Schreibung Alpe sei bei diesem Anlasse bemerkt, daß wir sie der organischen Form Albe, Elbe vorgezogen haben, um immer wieder an die Tatsache zu erinnern, alles Elbische stamme vom drückenden Alp, dessen Name im Neuhochdeutschen das alte p des Nominativs durch die ganze Flexion durchgeführt zeigt.

Statt eines systematisch geordneten Aufrisses der Alpmythologie findet also der Leser nur eine Art Entdeckungsreise ins Elbenreich, Streifzüge durch die wichtigsten Gebiete. Da die Beschaffenheit des Stoffes ein beständiges Vergleichungs- und Beweisverfahren nötig macht, welches dem Charakter einer historischen Darstellung widerspricht, so bietet die gewählte Form den Vorteil, eine künftige Geschichte des Alpmythus und des Mythus überhaupt von diesem unerläßlichen Zeugenverhör zu entlasten. Über die Quellen und ihre Behandlung wäre an diesem Ort vieles zu sagen, wenn es sich darum handelte, Neuerungen ein rechtfertigendes Wort mitzugeben. Allein die Quellen sind dieselben, die auch Anderen zu Gebote standen, und bezüglich der Art, sie zu benützen, weicht das Buch in nichts von dem Herkommen ab. Daß die Ergebnisse sich in historische Reihen ordnen, daß von jedem Punkt aus eine geschichtliche Perspective sich ergibt, daß auf die innere Chronologie der Entwicklungsstufen hingewiesen wird, das ist nicht die Folge einer besonderen Methode, sondern lediglich davon, daß von einem festen Punkte, dem Eigenzeugnis des Alpmythus aus fortgeschritten werden konnte.

Zu deuten gab es wenig, nur die Umwandlungen der Ursage waren zu verfolgen. Indem an dieser und jener Stelle sich Gelegenheit bot, einen griechischen Mythus einzuschalten, d. h. nachzuweisen, daß er mit irgend einem nordeuropäischen Sagentypus zusammenfalle, gewannen wir den Beweis, daß nicht bloß dieser Typus dem hellenischen Altertum bekannt war, sondern mutmaßlicher Weise auch Alles, was ihm in der historischen Entwicklung vorausliegt. Noch ist es nicht an der Zeit, einen Stammbaum dieser verschiedenartigen Entfaltungen zu entwerfen; aber was unser Buch an Vorarbeiten zu einem solchen enthält, dürfte ausreichen, um den Zusatz auf dem Titel „Grundzüge einer Mythengeschichte“ zu rechtfertigen. Selbst in dem Falle, daß

der Antheil des Alpmythus an der Gesamtheit alles Mythischen ebenso klein wäre, wie er in Wahrheit unabsehbar groß ist, dürften wir mit gutem Fug von „einer Mythengeschichte“ schlechtweg reden; denn alle Geschichte wird mit dem Vorbehalt geschrieben, daß die Voraussicht einer Zukunft mit reicherer Kenntnis und tieferer Erkenntnis dem Verfasser nicht als ein Beweggrund angerechnet werde, das unvollkommene Werk der Gegenwart lieber zu unterlassen, ohne welches ja doch jenes vollkommnere ewig auf sich warten ließe. Wenn im ganzen Buche keine Zeile sich findet, welche der Annahme widerspräche, daß der Grundstock der Alpmythologie nicht bloß Eigentum, sondern auch Erzeugnis des indogermanischen Urvolkes sei, so wäre es voreilig, daraus den Schluß zu ziehen, der Verfasser habe die Möglichkeit unerwogen gelassen, daß unsre arischen Vorväter hierin etwa Erben einer noch älteren Cultur gewesen wären; solange nicht zwingende Gründe vorliegen, darf aber die geschichtliche Ansicht sich einer so weit ausholenden Hypothese entschlagen.

In die Visierlinien der historischen Betrachtung eingestellt erweisen sich die griechischen Götter als jung im Vergleich zu den Gestalten unsres Volksglaubens; denn ihr Kern zwar ist derselbe wie bei diesen, aber das Stilvolle in ihrer Haltung, das, worauf ihre lichte Größe beruht, hat sich erst im griechischen Sonderleben aus dem indogermanischen Gemeingut hervorgebildet. Das Älteste an ihnen sind ihre Namen. Schon bisher hat man den Götternamen ein besonders hohes Alter zugeschrieben und ihre Bildung in die Zeiten einer Wortschöpfung hinaufgerückt, deren Kraft doch schon im Absterben dürfte begriffen gewesen sein, als die Hellenen von den übrigen Stämmen des Urvolkes sich schieden. Da man sie wie Appellative beurteilte und bei der Erforschung ihres Sinnes von den Eindrücken sich leiten ließ, welche die ausgebildeten Göttergestalten auf uns üben, so gelangte man dazu, um einer Bedeutung willen, der man sicher zu sein glaubte, Abnormitäten in der Wortform als zulässig zu betrachten, an denen die besonnene Sprachforschung Anstoß nehmen mußte, so daß bei ihr heutzutage ein stillschweigendes Übereinkommen darüber herrscht, Götternamen seien der Etymologie unzugänglich. Hiebei ward nur übersehen, daß Götternamen Namen sind und den Gesetzen der Namenbildung unterliegen, so gut wie Menschennamen. Seitdem Fick diese Gesetze aufgedeckt hat, ist überhaupt erst die Möglichkeit gegeben, mit Aussicht auf Erfolg an die Rätsel mythischer Eigennamen sich zu wagen. Gesellt sich dazu die Erkenntnis, daß eine mythische Gestalt

dann erst richtig zu erfassen sei, wenn ein Kreis verwandter Gestalten sich ausfindig machen lasse, dem sie in indogermanischer Zeit angehört habe, so sind die Wege gewiesen, welche zur sprachlichen Auslegung führen; denn der überhaupt in Betracht kommende Wortschatz ist nicht allzu groß, und die Auswahl unter den mutmaßlichen Benennungsweisen wird dadurch erleichtert. Wie weit es mir gelungen sei, in diesen Dingen, deren Erledigung so unerläßlich sein dürfte wie die Probe auf ein Rechenexempel, das Rechte zu treffen, darüber muß ich das Urteil der Fachmänner abwarten. Daß aus den Namen der Götter ihre ehemalige Gleichstellung mit Wesen unsres Elbenglaubens hervorzugehen scheint, darauf stützt sich die vorhin geäußerte Meinung, die Namen seien das Älteste an den Göttern.

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, wie immer wieder, selbst auf scheinbar weit abliegenden Gebieten, die Beziehung auf die Sphinx und ihren Kreis auftaucht. Es liegt darin der Beweis, daß die Sphinxsage dem Keimpunkt der mythischen Entwicklung sehr nahe steht, und somit eine nachträgliche Rechtfertigung für die Wahl, die gerade dieser Sage eine so bedeutsame Stelle in dem Werke angewiesen hat. Was für Unvollkommenheiten aber diesem selbst anhaften, darüber erwarte man kein Bekenntnis von dem Verfasser, der zwar bedauert, daß Vieles, worauf da oder dort vorausgedeutet ward, dennoch in dem gesteckten Rahmen keine Unterkunft mehr fand; daß die Untersuchungen über Märchen, welche ein breites Feld verlangen, in der ihnen zugewiesenen Enge sich nicht erfreulich ausnehmen; daß er dies Buch als Bruchstück eines größeren Ganzen darbieten mußte; daß er sich außer Stande sah, es schriftstellerisch nach Wunsch auszupflegen: der aber gleichwohl nicht anders konnte, als es so schreiben und vorlegen wie es ist, in der guten Zuversicht, auch bei dieser mangelhaften Ausführung ein nützliches Werk gestiftet zu haben — falls nemlich ein Nutzen darin steckt, das bisher vor allen Winden und Wettern treibende Delos der Mythologie auf festen Grund gebracht und so dieser die Anwartschaft gegeben zu haben auf den Rang einer wirklichen, der subjectiven Willkür enthobenen Wissenschaft.

Sollte Jemand diese gute Meinung des Verfassers von seiner Arbeit weder bescheiden noch begründet finden, so wird er wenigstens ein anderes Lob ihr nicht wohl versagen können. Schiller schreibt 1798 an Goethe zu dessen Geburtstag über seine Beschäftigung mit griechischer Mythologie: „Merkwürdig ist es, wie dieser ganze mythische Cyklus, den ich jetzt übersehe, nur ein Gewebe von Galanterien und, wie sich

Hyginus immer bescheiden ausdrückt, von Compressibus ist und alle großen und fruchtbaren Motive davon hergenommen sind und darauf ruhen.“ Eine Umfrage bei den verschiedenen Theorien, wie die von Schiller gemachte Beobachtung zu erklären sei, würde schwerlich zu der Antwort führen, die unser Buch von der ersten bis zur letzten Seite gewährt, der vornehmste Gegenstand der mythischen Dichtung sei ihrem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als der Geschlechtsgegensatz zwischen Menschen- und Götterwelt.

So tief dieser Gegensatz in der Natur des Traumes begründet ist, so unberechtigt wäre die Forderung, eine Traummythologie aufzustellen. Allerdings ist bekannt genug, daß noch weit herab in historischen Zeiten die europäische Menschheit die Überzeugung hegte, im Traume verkehre die Gottheit mit dem Sterblichen, und es verdient hervorgehoben zu werden, wie unanfechtbar der Rückschluß ist, von jeher müsse der Mensch die Götter im Traum gesehen haben; aber das darf uns nicht verführen, das bestimmt umgrenzte Gebiet zu verlassen, auf welches die Tradition so deutlich hinweist: nicht der Traum überhaupt, diese zerflatternde Welt einer an leichten Fäden gleitenden Phantasie, geht uns an, sondern nur der Alptraum mit seinen festgeprägten Formen. Am wenigsten aber lassen wir uns darauf ein, zu untersuchen, inwiefern etwa die moderne Physik des Übersinnlichen berechtigt scheine, Aussagen der mythischen Überlieferung zu ihren Gunsten zu deuten; mögen die Offenbarungen des Tempelschlafs mit dem Hypnotismus in noch so inniger Beziehung stehen, mag dieser oder jener mythische Zug noch so stark an hypnotische Erscheinungen gemahnen, für uns gibt es nur die eine Aufgabe, die mythische Bedeutung des Alptraums nachzuweisen, unter Umständen gerade an solchen Sagen, die von der Mystik für sich in Anspruch genommen werden. Es darf uns Freude machen, dem Spiritismus und seiner Materialisationslehre Abbruch zu tun durch die Entdeckung, daß Zeugnisse, auf die er sich beruft, sich als Nachbildungen alter Alpmythen und Mahrsagen zu erkennen geben; aber wir haben uns nicht in den Streit zwischen Experimentalmetaphysik und Experimentalpsychologie zu mengen.

Falls Jemand Anstoß daran nehmen sollte, daß die Zeugnisse über den europäischen Alpglauben unvollständig mitgeteilt seien, daß man vergeblich nach dem bretagneschen faudeur sich umschaue, daß zwar Afanasieffs Märchensammlung citiert werde, nicht aber seine „Poetischen

Naturanschauungen", kurz daß auch innerhalb des umschriebenen Gebietes noch ausgiebige Nachlese zu halten sei, so möge er erwägen, daß das Absehen des Buches nicht darauf geht, die Alpmythologie darzustellen, sondern sie zu beweisen, daß mithin unbeschadet des Hauptzweckes eine Menge Einzelheiten, die für ein descriptives Werk von Wichtigkeit wären, übergangen werden und manches unerreichbare oder unerschwingliche Buch unbenützt bleiben durfte. Auch von dem, was die Naturwissenschaft über den Alp zu sagen weiß, ist nur gerade so viel angezogen worden, als zu jenem Beweis ausreicht; das Buch von Waller habe ich nicht auftreiben können. Da wir nur „Grundzüge", nicht aber „Geschichte und System des Alpmythus" zu geben uns vornahmen, durften wir von der Pflicht der Vollständigkeit um so eher uns entbunden erachten, als die eigentliche Absicht von Anbeginn auf eine systematische Darstellung gerichtet war, in welcher alles vorläufig Zurückgestellte zu seinem Rechte käme.

Zunächst übrigens hätte das Werk eine notwendige Ergänzung zu finden in einem andern, welches das Verhältnis zwischen Märchen und Epos in ähnlicher Weise aufhellte wie das vorliegende die Bezüge zwischen Sage und Götterlehre: scheinbar so verschiedene Gegenstände, wie das Märchen von Amor und Psyche, wie die Legende und das Gedicht von Salomo und Morolf, wie die Nibelungensage, wie der Baldermythus würden ihren Platz in der historischen Entwicklung der Alptraumsage angewiesen bekommen. Umfangreiche Vorarbeiten dazu sind gemacht; ob es mir vergönnt sein werde, sie zu Ende zu bringen, steht dahin. Wenn die Götter zur Strafe dafür, daß er ihre Herkunft und Vergangenheit aufgedeckt, dem Verfasser die Möglichkeit benehmen sollten, Studien, zu denen er einigen Beruf zu haben glaubt, und von deren Wichtigkeit für die Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner Geschichte er aufs Tiefste durchdrungen ist, zu einem gedeihlichen Ziele zu führen, so wäre er freilich der Erste nicht, an dem sich bewährte, es sei nicht ratsam, Träumen nachzuhängen; aber dessen könnte er sich immerhin getrösten, daß ihm in dieser rätselvollen Welt wenigstens eines Rätsels Lösung zu fördern gelang, die ein gut Teil lehrreicher sein dürfte als die des kadmeischen Sphinxrätsels, mit dieser aber darin zusammentrifft, daß das entscheidende Wort der Mensch ist — dort in seinen Lebensaltern, hier in seinen Träumen.

Inhalt.

II. Die Erlösung der Lorin.

Erstes Kapitel.

Die Fragepein.

---

1. Sphinx und Mittagsfrau.

Bei Theben zeigte man den Sphingenberg oder Phikenberg, da sollte voreinst eine Unholdin Sphinx oder Phinx oder Phix ihr Wesen getrieben haben: sie legte den Leuten, die des Weges kamen, ein Rätsel vor, und wer es nicht lösen konnte, der ward von ihr verschlungen. Auf jugendliche Kraft und Schönheit hatte sie es vornehmlich abgesehen, und schon mancher Jüngling hatte sein Leben lassen müssen, da kam endlich einer, der das rechte Wort wußte, ihm konnte sie nichts anhaben und stürzte sich von ihrem Felsen in die Tiefe.

Diese griechische Sage ist allbekannt. Es gab aber auch eine Redensart: Du machst einem zu schaffen wie die Sphinx. Man wandte sie an gegen Jemand, der durch vieles Fragen zur Last fiel. Suidas bemerkt dazu, man habe unter dieser Sphinx nicht die kadmeische mit ihren wunderlichen Rätseln zu verstehen (vgl. die Anmerkung in der Bernhardyschen Ausgabe), sondern „eine Sphinx schlechtweg“, und zwar eine weit göttlichere und weisere, als jene gewesen. Daraus ist zu entnehmen, daß man jenen Ausdruck nicht bloß dann gebrauchte, wenn Einer viele, sondern auch wenn er schwierige Fragen tat, zu deren Beantwortung man so gescheid wie ein Gott hätte sein müssen. Und zweitens darf man schließen, daß den Griechen die Sphinx bei Theben nicht die einzige ihrer Art war, sondern ihr Name eine Gattung bezeichnete.

Ein ganz ähnliches Wesen kennt der slavische Volksglaube. Die Wenden wissen von der Mittagsfrau (Pripolniza), einer weißgekleideten hohen Gestalt, welche zur Mittagszeit von zwölf bis zwei Uhr auf den Feldern zu erscheinen pflegte und unerwartet vor denen stand,

welche es versäumt hatten, Mittags die Feldarbeit zu unterbrechen und nach Hause zu gehen. Die Überraschten mußten ein scharfes Verhör über den Anbau des Flachses und das Leinwandweben bestehen und dabei so ausführlich sprechen, daß damit die Zeit bis zwei Uhr ausgefüllt wurde. Hatte diese Stunde geschlagen, so war es mit ihrer Macht aus, und sie gieng von dannen. Wußten aber die Geängstigten auf ihre Fragen nicht zu antworten und das Gespräch nicht bis zum Glockenschlag in Gang zu erhalten, so schnitt sie ihnen mit der Sichel, die sie bei sich führte, den Kopf ab oder erwürgte sie oder verursachte ihnen wenigstens eine mit heftigen Kopfschmerzen verbundene Krankheit. Auch wer im Stande ist, das Vaterunser rückwärts zu beten, kann sich dadurch retten. Noch jetzt kann man in jeder Spinnstube die sprichwörtliche Redensart hören: Sie fragt wie die Mittagsfrau (Haupt, Sagenbuch der Lausitz 1, 70 Nr. 74; Gräße, Sächs. Sag. 2, 187). Dies „Fragen wie die Mittagsfrau" entspricht unverkennbar jenem griechischen „zur Last fallen wie die Sphinx."

Im Spreewald gilt derselbe Glaube, und eine Sage lautet: Einst nahm sich eine Frau vor, Mittags auf dem Felde zu bleiben und mit der Pschesponiza eine ganze Stunde lang vom Flachs zu reden. Sie hörte Schritte hinter sich, die Pschesponiza kam, und die Frau fieng zu reden an und redete noch als es Mittag schlug (dort nemlich ist elf bis zwölf die Stunde der Mittagsfrau); da mußte jene von dannen und zeigte sich niemals wieder. Nach Andern sagte sie: „Nun hast du mir meine Kraft genommen, nun bin ich frei, und du bist auch frei; ein ander Mal getrau dir das nicht wieder"; so war die Pschesponiza erlöst, denn sie war verwünscht. Sie soll eine alte graue Frau gewesen sein (Schulenburg, Wendische Sagen S. 89 f.). In der Niederlausitz werden die Abschiedsworte der Mittagsfrau so angegeben: „So, jetzt bin ich erlöst", oder: „Dir hat der Teufel den Verstand gegeben". Fortan erschien sie auf der betreffenden Flur nicht mehr (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 108 f.). Leute, die über Mittag auf dem Felde blieben, pflegten ehedem spurlos zu verschwinden. Einst wagte es eine Frau, die mit dem Wieten des Flachses beschäftigt war, ruhig weiter zu arbeiten, als die Mittagsstunde kam. Plötzlich trat die Pschezpolnica auf sie zu und bot ihr guten Tag. Die Frau dankte. Als nun jene sich mit ihr in ein Gespräch einließ, antwortete die Frau stets sehr langsam, um die

Mittagsstunde zu vertrödeln. So sprachen sie denn über den Flachs und dessen Nutzen, und es paßte sich, daß die Frau gerade als es Eins schlug, sagte: „zum Hemden nähen". Da schrie die Pschezpolnica auf: „Das hat dir der Teufel gesagt, Hemden nähen". Nach diesen Worten verschwand sie und hat seither Niemand mehr behelligt (ebd. S. 105). Vom Teufel zwar wird die kadmeische Sphinx nicht gesprochen haben, aber vermutlich stürzte sie sich mit einem ähnlichen zornigen Ausruf in den Abgrund, als Ödipus ihr Rätsel gelöst hatte.

Es ist überflüssig, die Belege zu häufen, und ebenso, die Einstimmung der griechischen mit der slavischen Tradition im Einzelnen nachzuweisen. Die alten Griechen müssen ein Wesen gleich der Mittagsfrau der Sorben und Wenden gehabt haben; und wenn die kadmeische Sphinx nicht nach dem Flachse fragt, sondern das bekannte Rätsel mit der Lösung „der Mensch" aufgibt, so ist begreiflich, daß in der Ödipussage die Sphinx eine stilvollere Haltung annehmen mußte als in der einfachen Spinnstubentradition. In Böhmen kennt man die Polednice, ein zu Mittag herumgehendes Gespenst oder eine Hexe, die mit dem Wirbel im Staube fliegt (Grohmann, Sagen aus Böhmen S. 111); von dem peinlichen Verhör weiß man dort nichts, sondern es heißt, sie habe es auf Sechswöchnerinnen abgesehen, die sich des Mittags im Felde betreten lassen. Eine solche gieng einmal auf den Acker, um den Arbeitern das Mittagessen zu bringen. Auf einmal entstand ein großer Wirbelwind, und die Frau war mitten aus den erschrockenen Schnittern verschwunden. Erst nach Jahr und Tag kam sie wieder nach Hause (ebd. S. 113). Auch dieser Bezug der Mittagsfrau zum Wirbelwind hat im Griechischen ein Seitenstück: die Sphinx galt für eine Tochter des Typhon, des Wirbelwindes.

Man sieht, wer das mythologische Rätsel der Sphinx lösen will, muß das der slavischen Mittagsfrau zu ergründen suchen; von den ägyptischen Sphingen ist keine Aufklärung zu erwarten, ihre Beziehung zu den griechischen mag auf irgend einer Ähnlichkeit der Sage oder der äußeren Gestalt beruhen, denn daß sich die Geister, zu denen die Mittagsfrauen gehören, mitunter in halbtierischer Bildung zeigen wie die Sphingen in Ägypten und in Hellas, wird sich im weiteren Verlauf herausstellen, und namentlich die Sphinx mit Schlangenschweif erinnert an die halb erlösten Schlangenjungfrauen der deutschen Sage und des Märchens. Das Wort Sphinx ist gut griechisch und heißt die

Würgerin — eine sachgemäße Bezeichnung für das Wesen, welches die Leute „zu Tode fragt" (wie es von der lausitzischen Mittagsfrau heißt) und sie verschlingt oder erwürgt; gleichwohl dürfen wir bei dieser speziellen Beziehung nicht stehen bleiben. Wie σφίγγω zu πνίγω sich verhält (Gust. Meyer, Griech. Gramm. § 259. 298; Fick 1, 251), so σφὶγξ zu πνίξ; nun ist aber πνίξ, πνιγαλίων so viel wie Incubus, Alp, Mahrte, demnach wird die Sphinx als eine Pnix oder Mahrte anzusehen sein, und die Etymologie ihres Namens führt auf ein Ergebnis, dessen sachliche Bestätigung sich weiterhin finden wird.

---

2. Das Sphinxrätsel in deutscher Sage.

Bei den Russen wandelt in der Erntezeit ein Mittagsgeist in Gestalt einer trauernden Witwe durch die Felder. Wenn das Gespenst naht, werfen sich die Schnitter zu Boden, weil es ihnen sonst Arme und Beine bricht (Grimm, Myth.[4] 395, Anm. 2). Hier leuchtet wiederum die Anschauung durch, daß die Mittagsfrau im Sturme fahre, denn das Benehmen des russischen Bauern bei der Begegnung mit ihr gleicht dem des deutschen, wenn er dem Sturmzug der Wilden Jagd in die Bahn gerät. Daraus erklärt sich, daß eine schwäbische Sage das Motiv des sphingischen Fragens in Verbindung mit dem Wilden Heer kennt oder, wie man in Schwaben sagt, mit dem Muotesheer. Bei Nagold im Schwarzwald hat man früher das Muotesheer oft gehört. Eine Stimme rief vor dem Zuge her: „Außem Weg, daß Niemer was g'scheh!". Einst traf das Heer auf seiner Straße einen Handwerksburschen, und weil dieser weder auswich, noch sich mit dem Gesichte zur Erde warf, wollte es ihn mitnehmen. Er aber begann ein Gespräch mit dem Anführer und wußte diesem so gut zu antworten, daß er keine Macht über ihn bekam. Dabei kam es namentlich auf ein einziges Wort an, das der Handwerksbursch wußte und aussprach, worauf das Heer fortzog. Die Erzählerin konnte den Inhalt des Gesprächs nicht mehr angeben (Meier, Schwäb. Sag. S. 133 Nr. 148).

Die Beziehung der Wilden Jagd zum Wirbelwind ist eine so anerkannte Sache, daß ein bloßer Hinweis auf die Literatur (z. B. Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 5 Nr. 6) genügt. Es scheint sich nun die

Schlußfolgerung aufzudrängen, dem Sphingenmotiv des peinlichen Verhörs sei es wesentlich, Geistern des Sturmes zugeschrieben zu werden, Sphinx und Mittagsfrau seien Sturmdämonen, wie denn insonderheit die böhmische Polednice, welche die Wöchnerin im Wirbelwind entführt und erst nach Jahr und Tag wieder in die Heimat entläßt, die gröste Ähnlichkeit habe einerseits mit den litauischen Windleuten (Veckenstedt 1, 203 f. Nr. 45, 7), andrerseits mit der Wilden Jagd, von welcher derartige Entführungen vielfach erzählt werden. Dann ist aber auch das Andere unausweichlich, daß wir die Erzählung vom Rätsel der Sphinx, von den Fragen der Mittagsfrau für eine Sturmsage erklären; es dürfte aber schwerlich gelingen, irgend welchen innern Zusammenhang zwischen der Natur des Windes und jenem Rigorosum aufzuzeigen. Wenn es nun eine durchaus natürliche Voraussetzung scheint, daß der Träger einer Sage und diese Sage selbst gleichnamige Größen seien, daß ihr Sinn und sein Wesen im Einklang stehen müssen, es sei denn daß eine spätere Übertragung der Sage auf ein ihrem Inhalt fremdes Subjekt stattgefunden habe, so ergibt sich in unserem Fall die doppelte Möglichkeit, entweder daß das Fragemotiv aus irgend einer Ursache an die Windgeister sich anhängte, oder daß es mit Sphinx und Mittagsfrau wesentlich zusammengehört, deren unleugbare Beziehung zum Wirbelwind also nicht den Kern ihrer mythischen Besonderheit ausmacht. In einem Punkte stimmt die schwäbische Sage näher zur griechischen als zur slavischen: während nach der letzteren die Aufgabe ist, das quälende Gespräch bis zum Stundenschlag hinzuziehen, kommt es für den Schwarzwälder Handwerksburschen wie für Ödipus darauf an, das rechte Wort zu sprechen. Daß aber die slavische Flachsunterhaltung auf deutschem Boden müsse bekannt gewesen sein, dafür zeugt folgende Sage, welche am Ursprung der Etsch zu Hause ist, also gleichfalls dem schwäbischen Stamm angehört.

Im Oberinntal kennt man die Seligen Fräulein als Hüterinnen des Flachses. Eines Nachmittags sahen Mädchen, welche mit Flachsjäten beschäftigt waren, die Seligen mit ihrer Königin Hulda vorüberschweben und hörten bald darauf ihre Lieder auf einer benachbarten Halde. Da stürmte der Todfeind der Fräulein, der Wilde Mann, wie eine Windsbraut heran und fragte die Jäterinnen, ob sie nicht Hulda und ihr Gefolge gesehen hätten. Diese gedachten nun, den Sinn des Wilden von der Verfolgung abzulenken, und ohne auf seine

Frage zu antworten, erzählten sie ihm, wie man den Flachs pflegen müsse, damit er schön aufwachse und recht reistig werde, wie man ihn breche, schwinge, hechle und spinne, wie schön es sei, die Leinwand auf die Bleiche zu bringen und im Schrank die weißen Ballen zu verwahren, wie gut die weißen Schürzen und Hemden stehen. Der Wilde unterbrach wiederholt ihre eifrigen Reden und lief endlich voll Zorn davon, die Seligen Fräulein zu suchen. Bald darauf erscholl klägliches Jammergeschrei, und nie mehr zeigten sich die gütigen Genien (Hammerle, Sagen und Märchen, Innsbruck 1854, S. 21 ff.; Alpenburg, Mythen S. 30 ff.). Hier sind zwei Sagen in einander gearbeitet, welche beide damit schließen, daß die Flurgeister sich nicht mehr blicken lassen. Zum Verständnis dieses Hergangs kann uns wiederum die slavische Tradition helfen.

In einigen Dörfern der Niederlausitz geht die Sage von einer weißen Frau, welche den Flachswietern und anderen Leuten zur Mittagszeit erschienen ist. Das letzte Mal zeigte sie sich 1811. Eine Bäurin war auf dem Flachsfelde beschäftigt, da erscholl aus der Ferne lieblicher Gesang wie von einer Mädchenstimme, dergleichen sie noch niemals gehört hatte. Als sie sich nach der Sängerin umschaute, erblickte sie eine wunderschöne Frauengestalt in weiße Gewänder gehüllt, welche ein Bund Flachs auf dem Rücken trug und dicht an dem Weibe vorüberwandelnd in dem nahen Erlengebüsch verschwand (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 107 Nr. 13). Hier lernen wir die Pschezpolnica von einer holden Seite kennen, und schöner Gesang ist ihr eigen wie den Seligen Fräulein des Oberinntales. Auch die Litauer haben nicht bloß die grausamen Züge im Bilde der Mittagsfrau bewahrt — wovon später noch zu reden sein wird —, sondern auch sanfte und gütige: die Pastauninke und das Weiße Mädchen belehren die Menschen über den Ackerbau (Veckenstedt 1, 181. 187) gerade so wie dies in Tirol die Seligen Fräulein tun (Hammerle a. a. O.). Diese freundliche Auffassung hat nun in Tirol die andere so sehr zurückgedrängt, daß es unmöglich war, die wilde Sphingensage noch fernerhin von den milden Seligen zu erzählen. Es gab aber eine andere Sage, über deren Ursprung jetzt noch nicht zu sprechen ist und worin das Verschwinden der Seligen darauf zurückgeführt wird, daß sie der Verfolgungswut des Wilden Mannes erlegen seien (Hörmann, die Salig-Fräulein und Nörgelen. Bozen 1874, S. 16 f.). Mit Hilfe dieser Sage entstand die oben mitgeteilte Neubildung: das

Lokal ist dasselbe, das wir schon kennen, das Flachsfeld, aus der einen Bäurin, die den Flachs wietet, ist eine Gesellschaft von Jäterinnen geworden, die nun gemeinsam das Gespräch über den Flachs führt und hinzieht, bis der Wilde Mann keine Macht mehr habe; aber es handelt sich nicht um ihre eigene Rettung, sondern um die der Saligen Fräulein, doch ist die gutgemeinte Veranstaltung umsonst, denn dem Wilden entgeht seine Beute nicht. Ursprünglich, als die Fräulein noch nicht fromme Salige waren, überraschten sie selber die Jäterinnen bei der Arbeit und verschwanden dann auf Nimmerwiederkehr, weil die Bauernmädchen ihr Flachsexamen gut bestanden hatten.

Vielleicht auch hatte es der Wilde Mann nicht sowohl auf die Saligen, als vielmehr auf die Jäterinnen abgesehen gehabt, und jene wurden erst später eingemischt. Man vergleiche folgende holsteinische Sage, wo die Stelle der Sphinx und der Mittagsfrau Wasserriesen einnehmen, allerdings auch die Arbeiterinnen durch männliche Arbeiter ersetzt sind; ähnlicher Weise werden wir bei den litauischen Mittagsgeistern sehen, daß sie „eigentlich Wasserkönige" sind. In alten Zeiten, heißt es bei Müllenhoff (Sagen S. 277 Nr. 376), wohnten bei Kembs Riesen oder Kämpen im Wasser; das Dorf hat von ihnen den Namen erhalten. Mitunter kamen sie heraus und spielten dann am Strand mit den großen Steinen, die da noch umher liegen, indem sie dieselben einander zuwarfen. Einst fanden sie bei solcher Gelegenheit, nicht weit von der Ostsee, Arbeiter, die eben mit dem Aufziehen des Flachses beschäftigt waren. Die Riesen fragten: was wollt ihr mit dem Kraut? Hemden wollen wir uns davon machen. Wie fangt ihr das an? Wir müssen erst den Flachs räufeln. Ist das dann genug? Nein, dann muß er erst rösten. Und dann? Dann kommt er auf die Spreite. Und dann? Dann wird er gebrochen. Und dann? Wird er geschwungen. Und dann? Wird er gehechelt. Und dann? Wird er gesponnen und dann gewoben; dann wird die Leinwand gebleicht, und unsre Frauen schneiden sie zu und nähen sie zusammen, und dann haben wir erst Hemden. Da meinten die Riesen, das wäre doch zu viel Mühe um nichts, und sie wären glücklich, daß sie nichts damit zu thun hätten.

Der eigentliche Sinn der Erzählung ist hier vergessen, und die weitläufige Schilderung der Flachswirtschaft dient nur dazu, den erfindungsreichen, fleißigen Menschen gegenüber dem dummen und faulen

Riesen herauszustreichen. Aus der Gegend von Schleswig wird dieselbe Erzählung in folgender Fassung berichtet: Ein Riesenmädchen trifft eine Bäurin beim Flachssäen und bittet sie um ein Hemd. Die Bäurin verspricht ihr's. Sie freut sich, als der Flachs keimt, blüht und endlich aufgezogen wird. Da meint sie, das Hemd sei nun fertig u. s. w. Als ihr die Bereitung aber zu langweilig scheint, wirft sie ihre langen Brüste über die Schultern, springt in einem Satz über den nächsten Berg und verschwindet (ebd. in der Anm.). Dies plötzliche Verschwinden, das hier damit motiviert wird, daß der Riesin die Geschichte zu langweilig sei, hatte ohne Zweifel ursprünglich denselben Grund, wie in den slavischen Sagen, daß nämlich die Zeit abgelaufen war, während deren die Unholdin Macht über die Bäurin hatte. Von den langen Brüsten wird später noch die Rede sein.

---

3. Des Flachses Qual.

Die Erfindung, daß das aufhaltende Gespräch nicht der eignen Rettung des Sprechenden, sondern der eines Dritten dienen muß, lag übrigens so nahe, daß wir ihr auch anderwärts begegnen. Ein litauisches Märchen erzählt: Zwei Mädchen, denen ihre Bräutigame gestorben waren, kamen am Friedhof vorüber und sprachen: Steht auf, ihr Brüder, wer wird uns sonst zu Tanze führen? Als sie auf den Tanzboden kamen, wurden sie von zwei Unbekannten aufgezogen, merkten aber, daß deren Stiefel leer seien und daß sie mit Gespenstern tanzten. Unter einem Vorwand entfernten sie sich und liefen, was sie konnten, bis sie an eine Brechstube gelangten, da liefen sie hinein und versteckten sich hinterm Ofen. Ein altes Weib, das anwesend war und Flachs trocknete, baten sie, Niemand hereinzulassen. Inzwischen merkten die toten Bräutigame, daß jene sich aus dem Staube gemacht hatten, und folgten ihren Fußspuren. Als sie an die Brechstube kamen und fragten, ob hier nicht zwei Mädchen hergelaufen seien, verneinte die Alte und sprach: Setzt euch, meine Söhne, ich will euch des Flachses Qual erzählen. Und als jene sich gesetzt hatten, hub sie an, wie man den Flachs sät, rauft, bricht, spinnt, webt, bleicht, näht, trägt, flickt und wie ihn endlich der Lumpenmann sammelt und man aus den Lumpen Papier macht. Als

die Alte zu Ende war, da krähte der Hahn, und die beiden Toten mußten hinweg. Das ist euer Glück, sagten sie, daß die Frau uns durch ihre Rede von der Verfolgung abgebracht hat. Sodann verschwanden sie vor ihren Augen, und die beiden Mädchen blieben am Leben (Schleicher S. 34 f.). Hier also treten weder Mittagsleute, noch Sturmgeister, noch Wasserriesen auf, sondern die Seelen Verstorbener; und der Hahnenkrat, der die Gespenster verscheucht, hat einen weit altertümlicheren Klang, als der Glockenschlag vom christlichen Kirchturm. Sollte, fragt man sich, die Sphingensage ursprünglich eine Gespenstergeschichte sein? Allein wiederum dürfte es schwer halten, einen notwendigen Zusammenhang des Fragemotivs mit dem Wesen der Fragenden, hier der Toten, nachzuweisen.

Ein anderes litauisches Märchen nähert sich dem einfachen Typus wieder in sofern, als nicht eine hilfreiche Alte das rettende Gespräch führt, sondern das verfolgte Mädchen selbst. Die Erzählung ist wichtig für die Geschichte der Bürgerschen Lenore, denn es wird berichtet, wie ein Mädchen, das lang um ihren toten Bräutigam weinte, von diesem auf seinem Schimmel davongeführt wird. Als sie am Kirchhof vorüberreiten, ruft eine Stimme von dort her: Des Mondes Licht scheint hell wie der Tag; es reitet ein Bursch mit seinem Mädchen: lebendes Mädchen, fürchtest du dich nicht, mit dem Toten zu reiten? Sie entgegnet: Was sollt' ich mich fürchten, da ich Treue geschworen habe? und der Ritt geht weiter. An einem zweiten Kirchhof wiederholt sich dieselbe Zwiesprache, dann aber wird vor der Hölle Halt gemacht. Das Mädchen merkt, wo es sich befindet, und entflieht, von sämtlichen Toten verfolgt. Sie wirft ein Buch hinter sich und jene nehmen es auf und zerreißen es; ein Bündel Kleider, das sie gleichfalls wegwirft, hält die Verfolgung auch nicht lange auf. Das Mädchen flüchtet sich in ein Häuschen, wo beim Licht eines Kienspans eine Leiche lag, wickelte ihren Rosenkranz um die Thürklinke und nahm einen toten Hahn, den sie neben dem Tische fand, in ihre Hände. Von draußen rief ihr Bräutigam die Leiche an: Du Toter, gib mir das lebendige Mädchen her! die Tür ist mit einem Strick zugebunden, und über die Fenster ist das Kreuz gemacht, ich kann nicht hineinkommen. Der Tote fieng an sich zu regen, und als ihm jener noch einmal zurief, erhob er sich und fragte das Mädchen: Weshalb verfolgt er dich? Sie versetzte: Geduldet euch ein wenig, ich will euch erst des Flachses Qual erzählen. Und sie erzählte den Toten,

wie man den Flachs sät, wie er dann wächst und reif wird, wie er gerauft, getrocknet, ausgespreitet, aufgenommen, in die Brechstube eingefahren und getrocknet wird, wie man ihn dann bricht, ausschwingt und hechelt, ihn spinnt, webt, bleicht, schneidet und näht. Jetzt fieng der Hahn in ihren Händen zu krähen an, und da sah sie, daß sie nicht mehr auf dem Stuhle saß, sondern auf einem Baumstumpf, daß sie nicht mehr in der Hütte war, sondern inmitten eines Morastes, und die beiden Toten standen noch wie vorher da, aber es waren abgestorbene Baumstämme (Leskien und Brugmann, Litauische Volkslieder und Märchen S. 497 f.).

Daß der Hahn in des Mädchens Händen tot war und dann krähte, ist schwerlich echt; man vergleiche, wie in welschtirolischen Sagen ein Weib, das den wilden Jäger Beatrik durch einen mutwilligen Zuruf herausgefordert hat, sich in ihrem Hause verrammelt und Hund und Katze an sich drückt, worauf der Wilde verschwindet mit den Worten: Hättest du nicht in deiner Kammer, was du hast, ich zerrisse dich wie eine Maus (Schneller, Sagen aus Welschtirol S. 206 f.). Diese Sage steht keineswegs vereinzelt, sondern wiederholt sich weithin in mannigfaltiger Einkleidung; nur ein Beispiel sei gestattet noch anzuführen, weil darin ein Hahn vorkommt. Drei Bursche unterhielten sich über eine alte Hexe, deren Tür und Läden seit einigen Tagen verschlossen waren, und einer davon vermaß sich, noch selbigen Abend zu ihrem Häuschen hinauf zu gehen und zu sehen, was aus ihr geworden. Er nahm ein Kind unter zwei Jahren, einen lebendigen Hahn und eine Laterne mit brennender Kerze zu sich, weil das gut sein sollte gegen die bösen Einwirkungen einer Hexe, und machte sich auf den Weg. Die Alte lag leblos auf dem Boden; entsetzt über den greulichen Anblick machte der Bursche eine jähe Bewegung und drückte dabei den Hahn, so daß dieser zu krähen anfieng. Darüber erwachte die Tote, erhob sich, holte den Fliehenden an der Haustür ein, legte ihm zentnerschwer die Hand auf die Schulter und sprach: Hättest du nicht Kind und Hahn und Licht, sollte dir die Zeitgeiß teuer zu stehen kommen — er hatte nemlich sein Wagnis in Folge einer Wette unternommen, deren Preis eine Zeitgeiß, eine zum ersten Mal trächtige Ziege, sein sollte. Zu Hause angelangt, mußte er sich zu Bett legen und starb an dem ausgestandenen Schrecken, die Alte aber vermoderte unbeerdigt in ihrer Hütte, weil sich Niemand hingetraute (Jecklin, Volkstümliches aus Graubünden 3, 164 ff.). Es

bedarf keines Wortes, um zu zeigen, daß in dem litauischen Märchen der Hahnenschrei, der nach der Schleicherschen Fassung die toten Bräutigame verscheucht, den Anlaß gegeben hat, das Motiv einzuflechten, daß Jemand mit einem schützenden Hahn versehen ins Totenhaus eindringt, wo dann die Leiche ins Leben zurückkehrt.

In der Tat gibt es eine kleinrussische Variante des Lenorenmärchens, worin der Hahn nicht tot ist. Der Ritt geht hier nicht zur Hölle, sondern wie in der Bürgerschen Ballade ans Grab des verstorbenen Bräutigams, in welches dieser vorantritt. Das Mädchen läuft davon, wirft Stück um Stück ihrer Kleidung hinter sich und erreicht, nur noch das Hemd am Leibe, die erste Hütte des Dorfes. Es brennt ein Licht bei einer Leiche, die jede Nacht aufsteht, weshalb auch Niemand im Hause sich befand. Sie packt schnell einen Hahn, der dann gerade zur rechten Zeit kräht, als schon der Aufgebahrte, der sich auf des Bräutigams Zuruf erhoben hat, sie ergreifen will. Der Schreck ist ihr aber so in die Glieder gefahren, daß sie krank wird und bald darauf stirbt (Wollner, der Lenorenstoff in der slavischen Volkspoesie; Archiv für slav. Philol. 6, 246). Hier verbünden sich also die beiden Toten (ähnlich wie in der dritten Erzählung des Rahmenmärchens bei Gering, Islendzk Æventyri 2, 173); und in einer andern, gleichfalls kleinrussischen Fassung zerreißen sie beide die Unglückliche (ebd. S. 244).

Auf welche Weise der aufgebahrte Tote in unser Märchen kam (so daß sich weiterhin in einigen Fassungen das Motiv mit dem toten oder lebendigen Hahn anschließen konnte), darüber gibt uns die südslavische Version (ebd. S. 257) einen Wink: als nemlich das Mädchen merkt, daß auf der Begräbnisstätte abgestiegen wird, flieht sie in die Leichenkammer des Kirchhofs, ein dort liegender Toter nimmt sich ihrer an gegen den Verfolger, der dann abzieht und sagt, sie möge Gott danken, daß der andere für sie eintrat, sonst wäre sie zerrissen worden, wie ihre weggeworfene Schürze. Hier macht sich die Beteiligung des zweiten Toten ganz ungezwungen; es ist ebenso natürlich, daß sie vom Grabe weg ins Leichenhäuschen flüchtet, wie daß dort eine Leiche liegt; die Situation führt von selbst im Gegensatz zum verfolgenden auf einen beschützenden Toten, und sobald die Dichtung sich nicht begnügte, die Lebende mit dem Toten ins Grab steigen zu lassen, sobald also das Motiv von Verfolgung und Flucht eingeführt ward, mußte die weitverbreitete Sage von der „Geistermesse“ das

Muster für die Erfindung abgeben. Aus den zahlreichen Beispielen dieser Sage mag ein einziges genügen. Zu Gefrees in der Oberpfalz geht die Sage, daß während der Mette die Toten aus ihren Gräbern aufstehen und in der Kirche das Hochamt halten. Eine fromme Tochter, die ihre verstorbene Mutter gar sehr liebte, gieng zu dieser Zeit in die Kirche, um ihre Mutter zu sehen. Sie setzte sich in ihren Stuhl. Da klopfte es ihr auf die Schulter; die Mutter stand hinter ihr und warnte sie: wenn sie aus der Kirche trete, solle sie ja nicht vergessen, ihr Tuch wegzuwerfen. Am Morgen lag das Tuch in tausend Fetzen zerrissen vor der Kirchtüre (Schönwerth 1, 305 Nr. 12). Auch hier also ein Mädchen, das aus Sehnsucht nach einem verstorbenen teuren Wesen in die Gesellschaft der Abgeschiedenen sich begibt; aber sie findet unter den Toten einen Beschützer, nemlich eben die Mutter, der zu Liebe sie das Wagnis unternahm: das Amt des Beschützers ist in der erweiterten Lenorensage dem aufgebahrten Toten zugeteilt, der aber in der ferneren Entwicklung den Charakter seiner ursprünglichen Rolle verleugnet. Wir haben hier nicht die Geschichte der Lenorensage zu schreiben, die in den letzten Jahren ausgiebige Bearbeitung gefunden hat; sonst wäre zu zeigen, wie der Zug, daß die weggeworfenen Kleider den Verfolger aufhalten sollen, kein ausschließliches Eigentum dieser Gespenstergeschichten ist, sondern anderwärts in Sage und Märchen noch vielfach begegnet (vgl. unten Abschnitt 28). Nur eine böhmische Version müssen wir noch erwähnen, weil darin die Geschichte von des Flachses Qual eine eigentümliche Verwendung gefunden hat.

Einem Mädchen hat der in die Fremde ziehende Geliebte gesagt, sie solle Flachs säen, dann im ersten Jahre das Garn spinnen, im zweiten die Leinwand bleichen, im dritten die Hemden nähen. Wenn die fertig seien, möge sie den Rautenkranz winden. Nun liegen die Hemden in der Truhe, die Raute steht in Blüte, aber der Liebste ist nicht wiedergekehrt, und sie wünscht sich, sei es auch im Tode, mit ihm vereint zu werden. Da erscheint der Geliebte; es folgt der Mondscheinritt zum Grabe und die Flucht in die Leichenkammer, wo der Tote auf den Zuruf des Bräutigams sich eben erheben will, das Mädchen zu ergreifen, als im Dorfe die Hähne krähen. Am Morgen sieht man Hemdenfetzen über die Gräber gestreut (Wollner, a. a. O. S. 253 f.). Die Erzählung von des Flachses Qual, die wir aus den litauischen Fassungen kennen, ist hier von ihrer Stelle gerückt und zu einem Einleitungsmotiv umgearbeitet. Eine ähnliche Ver-

schiebung werden wir hernach beobachten bei einem Märchen ganz anderer Art, in welchem gleichfalls das sphingische Fragespiel vorkommt.

---

4. Des Roggens Qual.

Bisher sind solche Sagen besprochen worden, in welchen den Stoff für die Sphingenunterhaltung der Flachs liefern muß. So verbreitet das Flachsmotiv aber ist, das einzige ist es nicht. Der litauische Mittagsmann stellt schwere Fragen über den Ackerbau überhaupt (Veckenst. 1, 201 Nr. 43, 3); das Weiße Mädchen plaudert mit den Mädchen, die es bei der Gartenarbeit trifft, von Getreide, Gemüse und Blumen (S. 187 Nr. 37, 3) und examiniert eine Bäurin erst über das Korn, dann über den Flachs (S. 190 Nr. 17); die Pastauninke stellt Fragen über den Ackerbau und über den Flachs (S. 181 Nr. 35, 7. 9); der wendischen Pschezpolnica muß man vom Flachs oder von der Hirse vorreden (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 106 Nr. 9). So finden wir denn auch statt des Flachses das Korn in skandinavischen Fassungen des Märchens vom gestiefelten Kater. Dies Märchen ist so bekannt, daß wenige Worte genügen, seinen Inhalt dem Leser ins Gedächtnis zurückzurufen.

Ein armer Bursche besitzt eine kluge Katze, welche es zu veranstalten weiß, daß der König neugierig wird, die schönen Besitzungen ihres angeblich ungeheuer reichen Herrn in Augenschein zu nehmen; sie läuft dann dem Wagen voraus und sorgt dafür, daß der König überall, wo er sich erkundigt, die Antwort erhält, alles was er sehe, gehöre dem Jüngling. Schließlich gelangt man in das prächtige Schloß eines Riesen, eines Trollen nach nordischer Bezeichnungsweise, das gleichfalls für des Jünglings Eigentum ausgegeben wird. Als aber der Troll, der von Hause abwesend war, heimkehrend am verschlossenen Tor Einlaß begehrt, läuft die Katze an die Pforte und sagt: Wart einmal, ich will dir erzählen, wie der Bauer es mit dem Winterkorn macht und darauf erzählte sie weitläufig, wie zuerst der Bauer seinen Acker pflüge, darnach ihn dünge und dann wieder pflüge ꝛc., bis plötzlich die Sonne aufgieng. Sieh dich um, dann wirst du hinter dir die schöne herrliche Jungfrau erblicken! sagte die Katze zum Trollen. Dieser schaute sich um, sah die Sonne und barst mitten von einander (Asbjörnsen und Moe, Norwegische Volksmärchen, deutsch von Bresemann 1, 200 ff.).

Auf diese Weise ist der junge Mensch nun wirklich Besitzer eines kostbaren Schlosses geworden, und das Märchen kommt zu gutem Ende. Wie die litauischen Lenorensagen, so weicht auch dies Katzenmärchen von den Mittagsfrausagen darin ab, daß die Unterredung nicht in der Mittagszeit stattfindet, sondern eine nächtliche ist, die ihr Ende durch den Sonnenaufgang findet, wie dort durch den Hahnenschrei; daß die Dunkelelben, wenn die Sonne sie überrascht, „in Stein springen", ist schon altnordisch. Wir sehen also, die sphingische Frage ist keineswegs an die Mittagsstunde gebunden, und es regt sich die Vermutung, sie möge ursprünglich in Bezug zu Nachtunholden gestanden haben.

In einer schwedischen Fassung, welche statt der Katze einen Kater nennt, lautet unsre Episode folgendermaßen. Nachdem man sich's im Schlosse des abwesenden Riesen bequem gemacht hat, verwandelt sich der Kater in einen großen dicken Brotlaib und legt sich vor das Schlüsselloch des Burgtores. Als nun gegen Morgen der Riese angestapft kommt und „Schließ auf!" ruft, entgegnet der Laib: Warte bloß eine kleine Weile, während ich meine Abenteuer erzähle: Zuerst kneteten sie mich, so konnten sie mich tot kneten. Schließ auf, schließ auf! schrie wieder der Riese, der Kater aber hob von neuem an: Warte bloß eine kleine, kleine Weile, während ich meine Abenteuer erzähle: zuerst kneteten sie mich, so konnten sie mich tot kneten; sie bestreuten mich dann mit Mehl, so konnten sie mich mit Mehl zu Tode bestreuen. Immer wieder unterbricht der Riese mit seinem: „Schließ auf!", aber unermüdlich beginnt der Kater von vorne, bis es ihm gelingt, seine ganze Geschichte vorzutragen: Zuerst kneteten sie mich, so konnten sie mich tot kneten; sodann bestreuten sie mich mit Mehl, so konnten sie mich mit Mehl zu Tode bestreuen; sodann spießten sie mich, so konnten sie mich tot spießen; sodann buken sie mich, so konnten sie mich tot backen. Der Riese ward ängstlich und bat so schön, so schön: Schließ auf, schließ auf; es half aber alles nichts und auf einmal rief der Kater: sieh, schon reitet die schöne Jungfrau am Himmel herauf. Als nun der Riese sich umwandte, gieng eben die Sonne über dem Wald auf, er fiel rücklings und barst, und das war sein Ende (Cavallius und Stephens, Schwedische Volkssagen und Märchen, deutsch von Oberleitner S. 232 ff.). Nach einer Variante aus Upland lautet der Spruch der in einen Brotlaib verwandelten Katze: Zuerst mahlten sie mich, dann brühten sie mich, dann ging ich auf, dann zerschnitten sie mich, dann draschen sie mich, dann buken sie Brot aus mir und

aßen mich auf (ebd. S. 372); und etwas abweichend in einer westgothländischen Fassung: Zuerst warfen sie mich in eine Grube, dann wuchs ich auf als ein Halm, dann ward ich zu einer Ähre, dann schnitten sie mich, dann draschen sie mich, dann mahlten sie mich, dann buken sie mich im Ofen (ebd. S. 373). Es klingt etwas wie Rätselton aus diesen Formeln: erst mahlten sie mich, dann brühten sie mich, dann ging ich auf ꝛc.; und man meint das Muster zu erkennen, nach welchem bei den attischen Tragikern das Rätsel der Sphinx gebildet ward: erst geht er auf vier Beinen, dann auf zweien, dann auf dreien — statt vom Leben des Flachses, der Hirse, des Winterkorns wird vom menschlichen Leben gesprochen.

---

5. Der Erbsenfinder.

Die Literatur des Märchens vom gestiefelten Kater hat R. Köhler zusammengestellt bei Gonzenbach, Sicilianische Märchen 2, 242; Schiefner, Awarische Texte S. XVI; Archiv für slavische Philologie 1, 286. In russischen Fassungen, mit welchen solche aus Finnland und Südsibirien übereinstimmen, ist die Katze durch einen Fuchs ersetzt, der auf seinen armen Herrn die Aufmerksamkeit des Königs dadurch lenkt, daß er bei diesem ein Getreidemaß entlehnt, angeblich um Geld zu messen — ein Motiv, das auch in anderen Märchen begegnet (vgl. Köhler bei Gonzenbach 2, 251, Anm. 2). Diese Besonderheit setzt uns in Stand, den Stammbaum unsres Märchens zurück zu verfolgen zu einer kleinen Gruppe, welche die Figur des Katers oder Fuchses gar nicht kennt. In Siebenbürgen, wo eine Version der Katzenfassung zu Hause ist (Haltrich Nr. 13), findet sich auch eine merkwürdige Geschichte vom „Erbsenfinder."

Es war einmal ein Junge, der fand eine Erbse und war über alle Maßen froh. Was für ein glücklicher Mensch bist du doch, sprach er zu sich selbst, nun wirst du keine Not leiden; denn jetzt säest du die Erbse, über ein Jahr bekommst du davon eine Maß, über zwei Jahre einen Kübel, über drei Jahre hundert Kübel, über vier Jahre tausend Kübel und so immer mehr! Aber da fiel ihm ein, daß er nicht habe, wohin er sie schütten sollte, und er beschloß zum Könige zu gehen und tausend Säcke zu entlehnen. Der König fragte ihn, wozu er die vielen Säcke brauche, und als jener erwidert: „Für

meine Erbsen!", fordert er ihn auf, bei ihm zu bleiben. Wie vorhin durch das Entlehnen des Getreidemaßes, so wird hier durch das der Säcke die Aufmerksamkeit des Königs erregt; es ist aber zu beachten, daß hier kein hilfreicher Kater oder Fuchs auftritt, sondern der Junge von selbst auf den Einfall gerät. Die Geschichte geht nun aber ähnlich weiter, wie in den skandinavischen Versionen: Der König will das Schloß des reichen Jungen sehen und setzt sich mit ihm in den Wagen, welcher in der Richtung fährt, die der seine Unbesonnenheit verwünschende Junge auf gut Glück angegeben hat. Unterwegs steigt dieser unter einem Vorwand aus und will sich aus dem Staube machen, da läuft er aber dem Teufel in die Hände, der ihn ausfragt und, als jener seine Verlegenheit gesteht, ihm vorschlägt: ein Schloß sollst du haben und alles dazu und neun Schweine im Stall, doch unter einer Bedingung: nach sieben Jahren sollst du mir neun Fragen passend beantworten, und bleibst du mir auch nur eine schuldig, so sollst du mir gehören. Der Junge nahm das Anerbieten an, lief zum Wagen zurück und fuhr mit dem König nach dem Schlosse, das ihm so zu rechter Zeit zugefallen war. Hier lebte er nun ein Herrenleben mit seiner jungen Gemahlin, der Tochter des Königs; als aber die sieben Jahre bald um waren, ward es ihm Angst, und er dachte mit Grauen an die neun Fragen. In traurigen Gedanken gieng er eines Tages durch die Felder, da begegnete ihm ein alter Mann, der ihm seinen Kummer abfragte und ihn tröstete: fürchte dich nicht, ich werde dir in jenem Augenblick gute Gedanken eingeben, daß du keine Antwort schuldig bleibst. Wie nun die Zeit kam, stellte sich der Teufel ein und fragte: Was ist eins und ist viel wert? Da sprach der Junge: Ein guter Brunnen auf dem Hofe ist einem Wirte viel wert Was ist zwei und läßt sich schwer entbehren? Wer zwei gesunde Augen hat, dem steht die Welt und der Himmel offen; wer sie verliert, dem werden die beiden verschlossen. Zu des Teufels steigendem Ärger geht nun das Rätselspiel Schlag auf Schlag weiter, und schließlich heißt es: Was ist neun und ist etwas Gutes? Die neun Schweine im Stall sind was Gutes — und die sind jetzt auch mein! Fluchend zog der Teufel ab, und der Junge hatte auf diese Weise ein Schloß und neun Schweine sich verschafft und lebte mit der schönen Königstochter bis an sein Ende im Frieden (Haltrich, Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen[3] S. 144 Nr. 33).

Die Verwandtschaft dieses Schlusses mit dem der nordischen Katermärchen leuchtet ein: in beiden Fällen führt die Unterredung dazu, daß der junge Mensch das Schloß des Unholdes gewinnt; dort, weil dieser durch das Gespräch hingehalten wird, hier, weil die rechten Antworten erfolgen. Gerade so haben wir bei den Sagen von der Mittagsfrau ꝛc. gesehen, daß es darauf ankommt, entweder den fragenden Dämon bis zu einer bestimmten Stunde hinzuhalten oder durch richtige Antworten ihm die Macht zu nehmen. Eine rumänische Variante des „Erbsenfinders“ hat folgenden Gang: Ein armer Teufel, der viel gewandert war, aber nirgends ein Glück erjagt hatte, kehrte in die Heimat zurück. Da findet er drei Erbsen, überschlägt, was für einen Reichtum ihm die mit der Zeit bringen müßten, und wendet sich an den Kaiser, er möge ihm im ganzen Reich Fässer bestellen, worein er seine Erbsen tun könne. Der habgierige Kaiser läßt sich blenden und macht ihn zu seinem Schwiegersohn, fängt aber bald an, es zu bereuen, weil von dem vorgeblichen Reichtum nirgend was zum Vorschein kommen will. Der Junge merkt den Umschlag der Stimmung, und seine unruhigen Gedanken treiben ihn ins Freie, wo ihn ein rotbackiger Mann anspricht und sich erbietet, ihm aus der Klemme zu helfen: wir sind neun Brüder, und jeder von uns weiß ein Rätsel; wenn du sie rätst, soll unser ganzes Vermögen dein sein, wenn aber nicht, soll das erste Kind, das du bekommst, uns gehören. Jener nimmt an, und der andere, ein „Drache“, zeigt ihm all die versprochenen Herrlichkeiten, Paläste und Viehherden und weist die Hirten an, auf Befragen zu sagen, ihr Herr sei der Erbsenkaiser. Auf dem Heimweg in seines Schwähers Schloß trifft der junge Mensch einen alten Mann, dessen Schwäche ihn so rührt, daß er ihm ein Almosen geben will; der nimmt jedoch nichts, bittet aber, jener möge ihn in seine Dienste nehmen, es werde sein Schade nicht sein. So macht er den Alten zu seinem Diener und führt seinen Schwiegervater auf die prächtigen Besitzungen, und überall heißt es: Das gehört dem Erbsenkaiser — diese bekannte Veranstaltung, die sonst vom gestiefelten Kater ausgeht, daß nemlich den Viehhirten eingeprägt wird, was sie aussagen sollen, wird hier von dem Dämon selber getroffen. Sorgenvoll sieht aber des Kaisers Eidam dem Abend entgegen, denn da soll sich's entscheiden, ob er den Reichtum behalten dürfe oder das noch ungeborene Kind hergeben müsse; doch sein alter Diener weiß Rat: er will statt seines Herrn die Fragen beantworten. Als

nun in der Nacht unter großem Getöse die neun Drachen vors Fenster geflogen kommen und der erste Drache ruft: Erbsenkaiser! entgegnet der Alte: Was gibt's? Darauf fragt der Drache: Was ist eins? Der Mond ist eins, lautet die Antwort, und der Drache gibt sich besiegt mit den Worten: Du bist's, Herr? worauf der Alte versetzt: Birst, Teufel. Es erhob sich draußen großes Wehklagen, dann aber kommt der zweite Drache an die Reihe, und so alle neun, immer nach dem gleichen Schema des Zwiegesprächs, das regelmäßig mit: „Birst, Teufel" endigt. Dann ward es totenstill draußen, der junge Mensch konnte aber vor Angst kein Auge zutun; als endlich der Tag kam, war sein alter Diener verschwunden, vor dem Haus aber lagen neun geborstene Leichen roter Männer (Mite Kremnitz, Rumänische Märchen S. 196 ff. Nr. 16).

Durch das Bersten der roten Unholde (deren rote Backen an die des Vampyrs gemahnen) stellt sich diese Version noch näher als die vorige zu den schwedischen und norwegischen Katermärchen, wo bei Sonnenaufgang die Trolle bersten. Fanden wir in den schwedischen Versionen die Erzählung von des Roggens Qual merklich der Form des Rätsels angenähert, so zeigt der „Erbsenkaiser" wirkliche Rätselfragen; und das ist wichtig. Wie nemlich des Roggens Qual durch die Parallelen von des Flachses Qual sich als Glied einer uralten Überlieferungskette erweist, so werden wir schließen dürfen, auch diese Rätsel seien Fortsetzungen einer Tradition über die Mittagsfrau und ähnliche Dämonen, obgleich in den heutigen Volkssagen nur berichtet wird, daß die Mittagsgeister entweder über den Feldbau und die Flachsbehandlung examinieren oder ganz im allgemeinen „schwere Fragen" vorlegen. So schließt sich der Ring, den wir bisher durchlaufen haben, und wir gelangen wieder zu unserm Ausgangspunkt: das Gespräch mit der kadmeischen Sphinx war ja gerade eine Rätselwette, und von Ödipus überwunden zerschellte die Unholdin im Abgrunde, wie hier die Unholde zerbersten.

Ja noch mehr: die Rätsel im „Erbsenfinder" sind Zahlenrätsel, es wird gefragt: was ist eins? was ist zwei? und so fort bis neun oder bis zehn; das Rätsel der Sphinx aber lautet, in den nemlichen Stil übersetzt: was ist erst vier, dann zwei, dann drei? und die Antwort: auf vieren kriecht das Kind, auf zweien geht der Mann, auf dreien schleicht der Greis. Eine neugriechische Variante des „Erbsenfinders" (Hahn 2, 210) gibt dem Rätselspiel die Fassung, daß gefragt wird:

was ist das eine Wort? was sind die zwei Worte? u. s. w., und die Antworten lauten: Gott ist das eine; zwei Worte sind die Gerechten; drei Füße hat der Dreifuß; vier Striche hat das Euter; fünf Finger hat die Hand; sechs Sterne hat das Siebengestirn; sieben Worte sind der Tanz der sieben Jungfrauen; acht Füße hat der Seepolyp; neun Monate trug dich deine Mutter; die zehn Worte das ist dein eigenes Wort, und nun zerplatze, Drache! (Vgl. auch Müllenhoff S. 303 Nr. 415.) Halten wir die fünf Finger der Hand und die vier Striche des Euters, welche auf Glieder des menschlichen oder tierischen Leibes gehen, zusammen mit Antwort drei und acht, wo von Füßen die Rede ist (des Dreifußes und des Seepolypen) und mit der Beziehung auf das Menschenleben in den neun Monaten, und erinnern wir uns des weiter oben Gesagten, daß das Rätsel der Sphinx auf das Leben des Menschen sich beziehe, wie sonst das Gespräch über das Leben des Flachses, der Hirse, des Roggens ergeht, so haben wir die Elemente beisammen, aus denen das Rätsel der Sphinx hervorgewachsen ist: der Mensch in seinem einen Lebenslauf dargestellt durch drei Zahlenrätsel, welche sich auf seine „Füße“ beziehen.

Noch heute ist die Sphinxsage in Griechenland lebendig (Bernh. Schmidt, Griech. Märchen S. 143. 247 ff.), aber sie trägt das Gewand eines Turandotmärchens. Die Turandotfabel scheint demnach aus dem Sagentypus von der fragenden Mittagsfrau hervorgewachsen. Möglicherweise ist uns in dieser mündlichen Tradition die ältere Gestalt der Sphinxsage bewahrt, wie sie vor der Verbindung mit der Ödipussage bestand; Hesiod kannte diese Verbindung noch nicht (Christ, Griech. Litteraturgesch. S. 73, Anm. 1). Die neugriechischen Fassungen bieten drei Rätsel statt des einen, das letzte ist das klassische vom Menschen. Unter den anderen gemahnt eines, von den vier Männern, die eine Leiche tragen, an ein in der Eifel aufgezeichnetes (Schmitz 1, 206 Nr. 60) und an das altnordische von Odhin auf Sleipnir (Müllenh., Sag. S. XII; Wolfs Zeitsch. 3, 2 ff.). Das Rätsel von der Zeit, dem nie alternden schwarzen und weißen Ding, ist schon den Alten bekannt, die es dem Kleobulos zuschrieben (Rochholz, Alemann. Kinderlied S. 242 f.). Zum eigentlichen Sphinxrätsel vom Menschen stellt Rochholz ein Rätsel vom Greis (a. a. O. S. 205).

Hatte sich zuvor als wahrscheinlich ergeben, daß die Griechen nicht bloß auf dem einen Phikenberg bei Theben, sondern noch anderwärts Sphingen oder Phiken gekannt haben, wie jede wendische

Feldmark ihre eigene Mittagsfrau besitzt; zweitens aber, daß das sphingische Verhör durch die Mittagsgeister und die verwandten Dämonen nicht bloß in einer Unterredung über Flachs, Hirse, Roggen u. dgl. bestand, sondern auch, wenn es galt, statt den Fragegeist hinzuhalten, ihn durch richtige Antworten abzuwehren, die Gestalt einer Rätselwette annehmen konnte, so werden wir jetzt schließen dürfen, den Griechen seien beide Formen dieses Verhörs geläufig gewesen, weil das von Ödipus gelöste Rätsel Spuren von der einen wie von der andern aufweist. Sofern aber der „Erbsenfinder" den Hauptanteil an dieser Aufklärung hat, wäre es von Wert, zu erfahren, in welchem Verhältnis dieses Märchen als Ganzes zu seiner Rätselepisode und weiterhin zu dem sphingischen Fragmotiv überhaupt stehe, und deshalb ist es keine Abschweifung, wenn wir einen kurzen Blick auf die Entstehungsgeschichte desselben werfen.

Die eben erwähnte neugriechische Variante, aus der wir die „zehn Worte" mitgeteilt haben, erzählt den Hergang folgendermaßen: Der Erbsenfinder, hier Penteklimas genannt, geht zum Könige, der ihn vor sich beschied, weil er vernommen hatte, er suche zweihundert Schiffe für seine Erbsen — diese Schiffe sind an die Stelle der Fässer oder Säcke in den andern Fassungen getreten. Unterwegs — also eh er den König gesehen, geschweige sein Eidam geworden — begegnet er einem Drachen, der ihm, als er erfährt, jener gehe hin, sein Glück zu suchen, erwidert: das kannst du hier finden, wenn du heute nach vierzig Tagen die zehn Rätsel rätst, die ich dir aufgeben werde, denn dann ist das schöne Schloß, das dort steht, mit allen Gründen, die dazu gehören, dein Eigentum; kannst du sie aber nicht lösen, dann *fresse ich dich*. Penteklimas ist es zufrieden, und so, im vorläufigen Besitz einer reichen Herrschaft, tritt er vor den König, der ihm seine Tochter zur Frau gibt. Auf der Fahrt nach dem Schlosse erhält die Prinzessin von jedem Begegnenden die Antwort (die nicht, wie in der rumänischen Version, der Drache, sondern Penteklimas vorbereitet hat), die Ländereien gehören ihrem Manne. Aber die vierzig Tage vergehen, Penteklimas wird immer tiefsinniger, die Prinzessin härmt sich über seinen Kummer, und ihres Jammers erbarmt sich eine Alte, die verspricht, dem Penteklimas beizustehen, wenn der Drache käme. Als dieser dann sich einfindet, antwortet die Alte mit verstellter Stimme *statt* des Penteklimas (wie in der rumänischen Fassung der Alte *statt* des Erbsenkaisers redet). Die Unterredung

selbst kennen wir schon; nachdem der Drache geplatzt ist, wird Penteklimas sein Erbe.

Aus dem Vergleich dieser neugriechischen Variante mit der rumänischen und siebenbürgischen ergibt sich, wenn wir von dem Verhältnis zum König absehen, folgende einfache Geschichte: Ein junger Mensch wird auf dem Felde von einem Dämon angehalten, der ihm sagt: sieh hin, diese Gründe und Herden und Schlösser sollen alle dein sein, wenn du mir auf meine Rätselfragen richtig antwortest; wo nicht, so fresse ich dich (oder: so sollst du mir gehören; oder: so hole ich deinen Erstgebornen). Die Rätselwette geht vor sich, aber nicht auf der Stelle, sondern erst in der Nacht (oder: nach vierzig Tagen; oder: nach sieben Jahren); der Drache verliert, weil seine Fragen richtig beantwortet werden, aber nicht durch den Jüngling selbst, sondern durch einen alten Mann (oder: ein altes Weib), der statt seiner redet (oder: der ihm die Worte einbläst); fluchend zieht der Böse davon (oder: der Drache birst entzwei), und der Jüngling ist Herr all des Reichtums. Wir brauchen bloß eine leichte Korrektur vorzunehmen, nämlich den Rätselkampf, statt erst später, gleich bei der ersten Begegnung erfolgen zu lassen, so haben wir eine Erzählung ganz und gar gleich den Sagen von der Mittagsfrau, welche die Leute auf dem Feld überrascht und ihnen die Wahl läßt, entweder getötet zu werden oder durch richtige Antworten sich loszukaufen; und nur das macht einen Unterschied, daß die Antworten nicht durch den Menschen selbst gefunden werden, sondern durch einen, der für ihn eintritt — auch dies übrigens kein unbekannter Zug, da uns ja vollkommen das Nemliche in der litauischen Lenorensage begegnet ist, wo die Alte statt der verfolgten Totenbräute antwortet, und Ähnliches auch in der Tiroler Saligensage vorkam, indem die Jäterinnen den Riesen von seiner Verfolgung des Fräuleins abzubringen suchen. Die Grundlage des „Erbsenfinders“ ist also nichts andres als die durch Einschaltung einer dritten Person über ihre ursprüngliche Einfachheit hinausgehobene Mittagsgeistersage, eine höhere Stufe derselben, auf welcher ebenso die litauische Lenoren- und die tirolische Saligensage beruhen.

Selbst daß der Rätsellöser durch Reichtümer belohnt wird, ist in der Mittagsgeistersage vorgebildet. Die Pschezpolnica unterhielt sich einmal mit einer Frau auf dem Felde eine Stunde lang und erhielt die ganze Zeit lauter richtige Antworten; als es Eins schlug, füllte sie ihr die Schürze mit Geld und verschwand (Veckenstedt, Wendische

Sagen S. 105 Nr. 2). Eine litauische Bäurin mußte während der Mittagszeit dem Weißen Mädchen Rede stehen und beantwortete alle Fragen über den Ackerbau richtig und gut; sie erhielt eine Kartoffel zum Geschenk, die sich nachher in Gold verwandelte (Veckenstedt, Litau. Mythen 1, 190 Nr. 17). Die Pastauninke pflegte denen, die ihr guten Bescheid über den Leinbau gaben, ein Bündel Flachs zu schenken, welches später zu Gold wurde (ebd. S. 181 Nr. 9). Ein Bauer wird vom Weißen Mädchen über Ackerbau, Ernte und Flachsbehandlung examiniert und gibt sehr passende Antworten, worauf jene mit freundlichen Wünschen verschwand; als er nach Hause kam, zeigte ihm seine Frau einen Beutel mit Goldstücken, welchen das Weiße Mädchen gebracht hatte (ebd. S. 188 Nr. 7). Auch der litauische Potrimpus, dessen Abstammung von den Mittagsgeistern sich später erweisen wird, gehört in diese Reihe; von ihm geht eine Sage, die freilich den Zug vom strengen Verhör vergessen hat. Einem Bauern, der über Feld gieng, begegnete ein Fremder, der sich mit ihm in ein Gespräch einließ und ihm dann vorschlug, ihn durch den Wald zu begleiten. An einer öden, sandigen Strecke angekommen sprach der Fremde: hier ist ja ein prachtvoller Blumengarten; welch schöne Blumen stehen hier! — und alsbald entstand ein wunderschöner Garten, von dessen Blumen der Bauer nach Belieben pflücken durfte. Dann wandelte sich die Scene: der Fremde ließ einen Kräuter- und Grasgarten hervorgehen, hierauf einen Obstgarten und endlich einen Acker mit Getreide aller Art. Von Jeglichem hieß der Fremde den Bauer nehmen, gab sich als Gott Potrimpus zu erkennen und verschwand von der Stelle, die nun wieder öde und leer war wie zuvor. Aber die Geschenke zerrannen nicht, und sie machten den Bauer zum reichen Manne, da alles, was er davon säte oder steckte, aufs herrlichste gedieh (ebd. S. 179 Nr. 10). Als Besitzer dieser zauberisch entstehenden und vergehenden Gärten gleicht Potrimpus der nordischen Hulda, die wir weiter unten samt der früher erwähnten Tiroler Hulda als zur Sippe der Mittagsgeister gehörig erkennen werden: zu Zeiten kann man, wo doch nichts als Busch und Wald ist, Höfe mit wohlbebauten Feldern sehen, und diese Kimmungsbilder, denen in der indischen Mythologie die Luftstadt der Gandharven entspricht, nennt man Hullahöfe; wer über die Herden der Hulla einen Stahl wirft oder eine Axt in den Hullahof schlägt, der kann diese verschwindenden Gestalten zu Wirklichkeiten und sich zu ihrem Besitzer machen (Müller, Sagaenbibliothek, deutsch von Lachmann S. 275).

Schon die Sage also brachte dem Märchen eine Ausstattung der Mittagsgeister mit Höfen, Gründen und Herden entgegen und war auch über die Mittel nicht verlegen, ihrem flüchtigen Zauberschein dauernden Bestand zu geben, so daß sie zum Besitz für Sterbliche sich eigneten.

Wie sich nun bei dem Rätsel der kadmeischen Sphinx herausgestellt hat, daß auf seine Gestaltung sowohl diejenige Form der Mittagsgeistersage Einfluß hatte, welche Rätselfragen enthielt, als diejenige, welche durch Fortspinnen des Gesprächs den Fragedämon bis zu einer bestimmten Frist hinträgt, so verrät sich auch an unsrem Rätselmärchen die Einwirkung der andern Reihe. Nicht bloß hat das parallele Märchen vom gestiefelten Kater in seiner nordischen Fassung geradezu die Erzählung von des Roggens Qual an der Stelle der Rätselfragen, sondern unser „Erbsenfinder“ selbst bewahrt einen Zug, der nur in einer Geschichte entsprungen sein kann, welche mit dem Ablauf der Frist, und zwar mit dem Aufgang der Sonne schloß: das Zerplatzen der Drachen setzt ohne Zweifel eine solche Motivierung voraus. Da wir nun am skandinavischen „Gestiefelten Kater“ sehen, daß das Hinzögern bis Sonnenaufgang durch den Bericht über den Lebenslauf des Getreides bewirkt wird, so erscheint es bedeutsam, daß am Anfang unsres „Erbsenfinders“ jener Monolog steht, den wir hier in der neugriechischen Fassung wiederholen wollen: wenn ich die Erbse stecke, so werde ich übers Jahr hundert Erbsen haben, und wenn ich diese das andere Jahr säe, werde ich das Zehnfache ernten, und im vierten Jahre werde ich viele tausend Erbsen haben (Hahn 1, 148 Nr. 17). Das klingt ganz wie ein Bruchstück aus einem jener landwirtschaftlichen Examina, denen die Mittagsfrau die ihr Begegnenden zu unterwerfen pflegt. Dieser Anfang und jener Schluß zusammen ergänzen sich zu einer Sagenform, wonach ein Mensch nicht am Mittag, sondern in der Nacht von einem Dämon auf dem Felde betroffen wird, aber sich dadurch rettet, daß er ihm vom Erbsenbau vorredet, bis die Sonne aufgeht und der Peiniger zerbirst. Die Sage weiß nemlich auch von nächtlichen Begegnungen mit denselben Wesen zu berichten, die sonst meist um Mittag gefährlich sind (vgl. Veckenstedt, Wendische Sagen S. 109 Nr. 2; S. 110 f. Nr. 1; Litauische Mythen 1, 200 Nr. 42, 6. 9; S. 202 Nr. 44, 2. 3). Ist aber unsre Meinung richtig, daß im „Erbsenfinder“ eine und dieselbe Sage in zweifacher Redaktion sich spüren lasse, so ist uns auch der Weg gewiesen zur Erkenntnis der ältesten Gestalt jenes Märchens.

Es empfiehlt sich, hier eine litauische Sage einzuschalten, die wir schon vorhin im Vorbeigehen gestreift haben. In der Ernte arbeitete einmal eine Frau auch während des Mittags auf dem Felde. Da kam ein fremdes Mädchen auf sie zu und ließ sich mit ihr in ein Gespräch über den Ackerbau ein, das dauerte eine Stunde, und die Frau beantwortete alle Fragen richtig und gut. Darauf erhielt sie von dem Weißen Mädchen, als es sich freundlich verabschiedete, eine Kartoffel geschenkt, die, als sie das Geschenk zu Hause besah, sich in Gold verwandelt hatte. Am andern Tage blieb die Frau wiederum über Mittag draußen, das Weiße Mädchen kam wie früher, begann aber diesmal über den Flachsbau zu reden, und hier wußte das Weib nur schlechten Bescheid. Da zog das Weiße Mädchen einen Strick aus Flachs hervor und schlug damit die Frau über den Rücken, der alsbald anschwoll, so daß sie lange Zeit schwer krank darnieder lag (Veckenstedt, Litau. Mythen 1, 190 Nr. 37, 17). Ganz einfach ist hier die Geschichte vom schlechten Examen an die vom guten gereiht und eine scheinbare Einheit erzielt dadurch, daß die beiden typischen Begegnungen mit dem Mittagsgespenst Erlebnisse einer und derselben Frau sind; die wahre jedoch fehlt, weil der Umstand, daß die Examinandin heute gut, morgen schlecht beschlagen war, keinen Erzählungsfaden abgeben kann. Deshalb ist die Geschichte nichts weiter als eine Doppelsage. Es wird sich uns aber im Verfolg unserer Mythengeschichte noch vielfach ein Handwerksgeheimnis der primitiven Märchenkunst offenbaren, welches darin besteht, daß ganz ähnlich wie in dieser Doppelsage zwei verwandte Sagen an einander gerückt werden, zwischen denen es nun gilt Beziehungen und eine Verbindung herzustellen, welche das Ganze wie aus einem Guß erscheinen lassen.

Nach jenem Muster also haben wir uns den ältesten Entwurf zu unsrem „Erbsenfinder" in der Weise vorzustellen, daß an die Geschichte mit dem landwirtschaftlichen Examen die mit den Rätselfragen gefügt ward; da aber beide mit der Besiegung des Fragegeistes schließen, so mußte der Schluß des ersten Teils, das Zerplatzen des Unholds, ans Ende des Ganzen geschoben werden und, weil der zweiten Hälfte das Verzögerungsmotiv und der Sonnenaufgang fremd war, ohne rechte Motivierung bleiben. Die Verbindung zwischen beiden Hälften aber mag höchst einfach gewesen sein; etwa so: Ein Jüngling begegnet im Felde dem Fragegeist, besteht seine Ackerbauprüfung gut und erhält zum Lohn eine Handvoll Erbsen, die er einsteckt und

dann wegwirft. Zu spät merkt er an einem zurückgebliebenen Stück, daß die Erbsen zu Gold geworden sind, aber in seiner Gutherzigkeit schenkt er diese letzte einem Bettler. Der schlägt ihm vor, es noch einmal mit dem Dämon zu versuchen, der diesmal Rätselfragen vorlegen werde; für die Lösung wolle er selber sorgen. Der Plan wird ausgeführt, der Dämon birst, und der Junge ist sein Erbe, reich genug, eine Königstochter heimzuführen. — Diese Prinzessin, die in ein rechtschaffenes Märchen gehört, mußte nun aber zweckmäßig eingeführt werden: der dankbare Bettler verhilft seinem Schützling nicht bloß zur Gewinnung der Rätselwette, sondern bringt ihn zuvor schon zum Könige. Da ferner die zweimalige Fragescene mißfiel, ward sie an der ersten Stelle gestrichen, die wunderbaren Erbsen sind nicht mehr ein Geschenk des Dämons, sondern ein zufälliger Fund, verwandeln sich auch nicht in Gold, sondern bewähren ihre Herkunft von dem Fragegeist durch ihren reichen Ertrag, ähnlich den Gaben des litauischen Potrimpus, und auch das nicht in Wirklichkeit, sondern in der Phantasie des Finders, der sich die Zukunft ausmalt wie in der bekannten Fabel das Mädchen mit dem Milchtopf. Damit ist für den griechisch-rumänisch-siebenbürgischen „Erbsenfinder“ und für den „Gestiefelten Kater“ die gemeinsame Urform gewonnen, von welcher beide in entgegengesetzter Richtung sich abgezweigt haben.

Der „Erbsenfinder“ nemlich hat die Tendenz, dem Helden möglichst lange die Selbständigkeit des Handelns zu wahren. Nachdem er, irregeleitet durch seine überfliegende Einbildungskraft, den ersten falschen Schritt getan und den Schein großen Reichtums erweckt hat, muß er die ihm zugefallene Rolle durchführen wie das Schneiderlein in Gottfried Kellers „Kleider machen Leute“, er setzt sich mit dem König in den Wagen und gibt aufs Geratewohl eine Richtung an, steigt unterwegs aus und will sich wegstehlen, da kommt der Böse und trägt ihm seinen Beistand an, und erst zu allerletzt tritt der hilfreiche Bettler auf. Bemerkenswert ist, daß in der neugriechischen Variante der Drache mit seinen Vorschlägen sich an den Penteklimas macht, noch ehe dieser den König gesehen; dadurch bekommt er einen Rückhalt für sein Auftreten, aber das Damoklesschwert des Vertrags blinkt unheimlich, und von dem Humor der siebenbürgischen Fassung, welche die Situation des unfreiwilligen Abenteurers schildert, ist wenig zu spüren. Daß aber der Drache oder Teufel im „Erbsenfinder“ weit mehr in den Vordergrund gerückt ist, als der hilfreiche Alte, darin

verrät sich ein treueres Festhalten an den Motiven der Mittagsgeistersage, als dem „Gestiefelten Kater" eigen ist.

---

6. Der gestiefelte Kater.

Diese andre Gruppe nemlich macht die Figur des hilfreichen Dieners zu der das Ganze beherrschenden. Daß er als Tier (Kater, Fuchs, Hund) gedacht wird, ist zunächst unwesentlich, denn er tritt auch in andrer Gestalt auf, wie folgendes dänische Märchen zeigt. Ein verabschiedeter Soldat trifft unterwegs drei Männer, welche einen Toten wieder ausgraben wollen, weil er ihnen noch drei Mark schuldet. Mitleidig berichtigt er die Schuld, damit die Ruhe des Verstorbenen nicht gestört werde. Als er weiter wandert, schließt sich ihm ein Fremder an mit auffällig bleichem Gesicht, der lädt ihn ein mit ihm ein bleiernes Fahrzeug zu besteigen und bringt ihn zu einer Prinzessin, die erklärt hatte, nur den heiraten zu wollen, der in einem Bleischiff gefahren komme. Als nach der Trauung das Brautpaar in den Wagen stieg, hieß der Fremde den Kutscher fahren, was das Zeug halte, nach der Seite, wo die Sonne aufgehe. Man kam einer ungeheuren Schafherde vorbei, und der Bräutigam fragte den Schäfer, wo er her sei. Ich bin der Graf zu Revensborg, versetzte dieser, und der Fremde rief dem Kutscher zu, er solle flugs nach Schloß Revensborg fahren. Kaum waren sie da, so wetterte es am Thore, der Schäfer stand draußen und wollte in sein Schloß; er war aber ein Troll. Der Fremde bedachte sich ein wenig, dann sagte er zu dem Troll, herein könnte er schon kommen, aber er müsse auch des Roggens ganze Qual ausstehen. Roggens Qual? fragte der Troll, was soll das heißen? Das soll heißen, versetzte der Fremde, im Herbst wirst du gesät und kommst tief in die Erde, und im Frühjahr reifst du in der Sonne und wächsest im Regen, bis du fertig zum Einheimsen bist; dann wirst du geschnitten, getrocknet und in die Scheuer gefahren, und obendrein mußt du dich dreschen lassen. Was? fragte der Troll, dreschen soll ich mich lassen? Ja wohl, erst dreschen, dann in die Mühle fahren und mahlen. Auch mahlen? schrie der Troll, ich soll auch gemahlen werden? Freilich: gemahlen und gebeutelt. Da ward der Troll so bitterböse, daß er in lauter Kiesel zersprang. Sein Schloß

aber war nun des Soldaten Eigentum, der Fremde gab sich zu erkennen als der Geist jenes Begrabenen, dem er die Ruhe erkauft hatte, und gieng wieder hin, „wo er heim gehörte“ (Svend Grundtvig, Gamle Danske Minder 1, 105.)

Soweit dies Märchen die uns schon bekannten Züge enthält, hat es etwas notgelitten: der Schäfer nennt sich selbst den Herrn des Schlosses, statt daß er angestiftet sein müsste, den Bräutigam dafür auszugeben; auch daß er durch die aufgehende Sonne zu Stein gesprengt wird, ist vergessen, und nur eine blasse Erinnerung davon hat sich erhalten in dem Befehl des Fremden an den Kutscher, dahin zu fahren, wo die Sonne aufgehe. Es ist unverkennbar, daß nicht bloß Schweden und Norweger, sondern auch die Dänen, also die gesamten Ostgermanen die Schlußscene in einer Form besitzen, welche gegenüber der vorhin umrissenen Urgestalt eine glückliche Korrektur aufweist: Das Zerbersten des Unholds am Ende ist nur durch den Sonnenaufgang richtig im mythischen Sinn zu motivieren, deshalb ward statt der Rätselscene das hinhaltende Gespräch über des Roggens Qual eingeführt oder vielmehr in seine alten Rechte eingesetzt; der Ausdruck „Roggens Qual“ (Rugens Pine), den die Grundtvigsche Fassung bewahrt hat, stimmt genau zu „des Flachses Qual“ in der litauischen Lenorensage. Was uns aber dies dänische Märchen besonders wertvoll macht, das ist eben der Umstand, daß es den Helfer nicht einen Kater, sondern wie die gemutmaßte Urform einen Menschen sein läßt. Und zwar ist der dankbare Bettler, den wir im „Erbsenfinder“ kennen lernten, ersetzt durch den dankbaren Toten, eine Figur, welche einem der verbreitetsten, bei uns namentlich durch Andersens Erzählung „Der Reisekamerad“ bekannten Märchen angehört und auch in dem altberühmten Traum des Simonides (Cicero, de divin. 1, 27) vorkommt. Ganz ähnlich ist noch eine andere Fassung bei Grundtvig 1, 77 ff., welche jedoch die Schlußscene mit dem Troll eingebüßt hat. Die Figur des dankbaren Toten in der Rolle des gestiefelten Katers muß aber ehedem noch weiterhin bekannt gewesen sein, denn eine südslavische Recension des Märchens vom „dankbaren Toten“ enthält (nach dem Auszug aus Stojanović Nr. 31 im Archiv für slav. Philol. 5, 41) die Scene, daß der spukhafte Diener, während sein Herr schlief, „ein gefährliches Abenteuer bestand, durch welches ein Schloß mit all seinen Schätzen in seine Gewalt kam“ — vermutlich eine Kopie des Abenteuers mit dem Trollen.

Um vollkommen deutlich zu sein, täte es not, auch das Märchen vom dankbaren Toten zum Vergleich herzusetzen; da jedoch ein ander Mal ausführliche Rechenschaft von ihm zu geben sein wird, mag es genügen, den Inhalt der Hauptscene, wie ihn die altertümlichste Redaktion des Märchens bietet, in Kürze mitzuteilen. Nachdem der Tote den barmherzigen Jüngling, der seinen Leichnam vor Entweihung schützte, eingeholt hat, schlägt er ihm vor, ihm eine Prinzessin zu verschaffen; mit der aber hat es die unheimliche Bewandtnis, daß sie schon oft Hochzeit gehalten hatte und regelmäßig am andern Morgen der Bräutigam tot gefunden worden war. Diesmal aber hält der Tote Wache, erschlägt die Schlange oder den Drachen, welcher den neuen Freier gleich den früheren umbringen will, und nachdem er seinen Schützling wohl versorgt weiß, gibt er sich zu erkennen und verschwindet. Man erkennt leicht, daß die Fürsorge des dankbaren Toten, der seinem Herrn eine Prinzessin zu verschaffen trachtet, das Muster abgegeben hat für die Geschichte vom gestiefelten Kater, der den seinigen gleichfalls zu des Königs Eidam macht, und daß in der Gruppe vom „Erbsenfinder" diese Geschäftigkeit des Dieners mit augenscheinlicher Absicht zurückgedrängt ist, wohl um dem Märchen seine Selbständigkeit gegenüber dem vom dankbaren Toten nachdrücklichst zu wahren.

Eine andere Auskunft, die Ähnlichkeit mit dem dankbaren Toten zu verwischen, war die, daß man statt seiner ein dankbares, anhängliches Tier setzte, Kater, Hund oder Fuchs. Wollen wir nicht die Erörterung von Dingen hier vorweg nehmen, die später in ihrem historischen Zusammenhang zur Sprache kommen werden, so müssen wir uns darauf beschränken zu sagen: es gibt einen Märchenanfang, der große Ähnlichkeit mit dem Anfang des dankbaren Toten hat; statt einen Leichnam schützt der barmherzige Märchenheld Tiere, einen Hund, eine Katze, eine Schlange, vor Mißhandlung, und diese erweisen sich ihm dankbar. Auch das kommt vor, daß er, als Waise in die Welt ziehend, sein kümmerliches Erbe hingibt, um irgend ein Tier zu erhandeln, das ihm nachher treffliche Dienste tut. Nach diesen Vorbildern ist der Kater erfunden, der als einziges Erbteil seines Herrn diesem zu hohem Glücke verhilft. Wo statt des Katers ein Fuchs eingeführt ist, geschah das vielleicht, weil die klugen Unternehmungen, wovon das Märchen berichtet, besser für den klugen Fuchs sich zu schicken schienen. Doch ist hier große Vorsicht vonnöten. Es könnte

gar wohl sein, daß der Fuchs ältere Rechte hätte als die Katze, da die Hauskatze erst im Anfang der christlichen Ära nach Nordeuropa gekommen ist. Jedenfalls drücken Fuchs und Katze, wie sie die nemliche Rolle spielen, so auch denselben mythischen Gedanken aus, das erhellt aus einer herzegowinischen Variante des „gestiefelten Katers", worin die Erwerbung des Fuchses so geschildert wird. Einem Müller kommt jede Nacht, während der Mahlbursche schläft, der zum Auskehren dienende Flügel abhanden. Er jagt einen Burschen um den andern davon, es hilft aber alles nichts, bis er endlich selbst sich auf die Lauer legt und einen Fuchs erwischt, der bisher die Flügel aufgefressen hatte. Auf sein inständiges Bitten läßt er ihn laufen, und dieser erweist seine Dankbarkeit dadurch, daß er ihn in der bekannten Weise zum Eidam des Kaisers macht (Archiv für slavische Philologie 1, 286). Wir werden weiter unten einer ganzen Reihe ähnlicher Mühlensagen begegnen, worin statt des Fuchses eine Katze auftritt; und dort wird die mythologische Bedeutung dieser nächtlich schleichenden Tiere sich ergeben und zugleich, da inzwischen auch die Natur des Fragedämons aufgehellt sein wird, der Leser von selbst finden, daß die Meinung des Märchens ist, zur Überwindung des Fragedämons sei ein ihm wesensverwandter Dämon nötig.

Von besonderer Wichtigkeit sind die schon früherhin berührten Fassungen, worin der Fuchs die Aufmerksamkeit des Königs dadurch auf seinen Herrn lenkt, daß er bei ihm einen Scheffel zum Geldmessen entlehnt; denn dieser Scheffel entspricht den Fässern und Säcken, welche der „Erbsenfinder" zu leihen nimmt, und verrät dadurch, daß in der Grundlage unsres Märchens das Erbsenmotiv gleichfalls seine Stelle muß gehabt haben. Die meisten Fassungen des gestiefelten Katers haben am Schluß die in den skandinavischen bewahrte Scene mit dem Troll eingebüßt und lassen den dämonischen Besitzer des Schlosses auf andre Weise umkommen; wenn einzelne ihn zu einem Zauberer machen, der sich in mehrere Tiergestalten und zuletzt auch, auf die Bitte der schlauen Katze, in eine Maus verwandelt, die sofort von der Katze zerrissen wird, so spürt man die Einwirkung einer Märchengruppe, von der wir, um nicht zu weit abzuschweifen, nur den Namen hersetzen; sie ist bekannt als die Geschichte vom „Zauberlehrling".

Die Betrachtung des „Erbsenfinders" und des „Gestiefelten Katers" hat uns gelehrt, daß der Kern dieser Erzählungen, so stark

sie auch, namentlich die letztere, durch Einmischung des „Dankbaren Toten“ und anderer Geschichten umgewandelt sein mögen, nichts ist als die Verbindung zweier Sagen vom Fragegeiste; daß mithin die charakteristischen Zwiegespräche nicht durch Willkür hineingeraten sind als Versatzstücke beliebiger Herkunft: das redseligere Märchen hat uns sowohl von der landwirtschaftlichen Prüfung durch den Mittagsgeist als von der sphingischen Rätselwette ein treueres Bild aufbewahrt als die wortkarge Sage. Es ist dadurch unser Auge geschärft worden, so daß es die einfachen Grundmotive auch in verblaßten Überlieferungen wiedererkennt.

---

7. Der alte Barbarossa.

Bei Pittarn in Schlesien hausen die Fenesweiblein; das sind kleine, sehr schöne Wesen, welche während des Tages Kegel schieben mit goldnen Kegeln und Kugeln und nur des Nachts bis zu einer gewissen Entfernung aus ihrem Felsen herausgehen. Wen sie da treffen, den überreden sie mit lockenden Worten, ihnen in die Höhle zu folgen. Wer sich gutwillig bewegen läßt, sie hinein zu begleiten, sieht sich bald von einer Menge Fenesleute umgeben, die ihm drei Fragen vorlegen. Beantwortet er sie richtig, so wird er wieder fortgelassen und mit neun goldnen Kugeln und ebensoviel goldnen Kegeln beschenkt. Gibt er keine entsprechende Antwort, so wird auch er zum Fenesmännchen oder Fenesweibchen und muß bei ihnen bleiben (Peter, Volkstümliches aus österreichisch Schlesien 2, 8). Was uns schon die Lenorensage und der „gestiefelte Kater“ gelehrt haben, daß das verhängnisvolle Fragespiel nicht an den Mittag gebunden sei, wird hier bestätigt.

Aus Oberösterreich berichtet Baumgarten (Aus der volksmäßigen Überlieferung der Heimat 2, 69): Drei Männer begaben sich in das sog. Höllenloch, sie hätten da gerne Geld gefunden. Sie giengen und krochen fort und fort, bis sie endlich zu einer eisernen Tür kamen. Daran klopften sie; eine Jungfrau erschien und fragte um ihr Begehren. Nachdem sie dieses vorgebracht hatten, wollte die Jungfrau, ehe sie sie einlasse, Antwort auf drei Fragen haben: ob die Wintergerste noch nicht zeitig; ob noch kein Knäblein geboren sei — die dritte Frage war dem Erzähler völlig entfallen. Sie wußten

darauf nichts zu sagen und kehrten wieder um; da kamen sie an einem Kohlenhaufen vorbei, und einem von ihnen, der niedere Schuhe an hatte, fielen, als er sie zu Hause auszog, zwei Thaler heraus: die Kohlen sind lauter Thaler gewesen. Die Frage nach der Wintergerste läßt hier noch leise den Zusammenhang mit des Kornes Qual durchschimmern, wie andererseits in der schlesischen Sage der Umstand, daß von der richtigen Antwort die Erlaubnis zur Rückkehr ins Leben abhängig gemacht wird, an das Verfahren der Mittagsfrau und der Sphinx erinnert. Auch die Begabung der Entlassenen mit Schätzen ist uns kein neuer Zug.

Doch hat das alte Sphingenmotiv eine beträchtliche Umwandlung erlitten, und namentlich die Erzählung bei Baumgarten zeigt den Einfluß der in Deutschland so häufigen Schatzsagen, in welchen die Erlösung der Jungfrau an die Geburt eines in bestimmter Wiege geschaukelten Knäbleins geknüpft ist. Durch Verschmelzung beider Sagentypen ist das erlösende Knäblein zum Gegenstand einer Frage geworden neben der nach dem Stande der Wintergerste; es ist damit eine völlig neue Form geschaffen, die uns lehren kann, auf welche Weise in der Kiffhäusersage die schwermütige Frage entstand, ob noch die Raben um den Berg fliegen. Auffällig erinnert an die oberösterreichische Erzählung mit ihrer Frage nach der Wintergerste und der Geburt des Knäbleins die räumlich weit entlegene grusinische Prometheussage, wonach der gefesselte Alte von Zeit zu Zeit aus seiner Erstarrung aufwachend den Wächter fragt: Wächst noch auf der Erde Schilf und werden noch Lämmer geboren? (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 92 f.)

---

8. Der daemon meridianus.

Überblicken wir diese ganze Reihe von Zeugnissen, so drängt sich der Gedanke auf, daß nicht in den Sagen von der Mittagsfrau, sondern im Märchen von der Totenbraut und vom gestiefelten Kater diejenige Situation am treusten bewahrt sei, für welche das ängstliche Fragespiel ursprünglich erfunden ward: Hahnenkrat und Morgenstrahl müssen in ältester Zeit das Ende der Unterredung herbeigeführt haben, nicht die Mittagsglocke. Weder daß sie im Wirbelwind fährt, noch daß sie des Mittags umgeht, bietet uns eine Erklärung dafür, daß

die Mittagsfrau als Fragedämon auftritt; über den Kern ihres Wesens haben wir noch immer keinen Aufschluß.

Haupt (Lausitzer Sagen 1, 71) erklärt sie für den personifizierten Sonnenstich. Damit stimmt, was uns das Mittelalter über den daemon meridianus, den Mittagsteufel bewahrt hat. Eine Frau stürzt auf dem Heimweg von der Feldarbeit plötzlich zusammen und kann kein Wort mehr hervorbringen, der daemon meridianus hat sie gepackt. Zwei Knaben stehen um die Mittagszeit auf der Straße, ein heftiger Wirbelwind fährt über sie hin, sie werden wie toll und kennen die Ihrigen nicht mehr, aber St. Martin und St. Jovin helfen ihnen vom daemon meridianus. Diese und andere Stellen finden sich bei Grimm (Myth.[4] 972) und Du Cange.

In der Mark Brandenburg hat sich aus der Slavenzeit die Erinnerung erhalten an einen Geist der Mittags-Gluthitze (Handtmann, Neue Sagen S. 225 ff.). Sein Name Poldsche erklärt sich aus poldnja Mittag, wie die Mittagsfrau im Wendischen Přezpoldnica heißt von přezpoldno Mittag, oder im Russischen Polubnica von poldenj Mittag. Die Schilderung seines Wesens entspricht ganz dem, was wir vom daemon meridianus wissen. Der Poldsche stürzt sich völlig unerwartet bei hellem Sonnenschein aus der Luft herab auf die Leute, welche während der Nachmittagshitze im Freien arbeiten — er ist das männliche Gegenbild der Mittagsfrau, denn von ihr heißt es bei Haupt a. a. O. und in Wolfs Zeitschr. 3, 114, daß man bei trübem Himmel und zur Zeit eines nahenden Gewitters vor ihrem Angriff sicher sei, und wie sie eine mit heftigem Kopfweh verbundene Krankheit erregt, so auch der Poldsche: mit seiner „Kloppe", einem hölzernen Hammer, versetzt er den Leuten eins auf den Wirbel am Hinterhaupt; nur der Getroffene, dem es im Kopfe schwirrt und dröhnt, vermag, sich schnell umwendend, den hämisch lachenden Unhold zu sehen, während die Anwesenden zugleich mit dem ersten Stöhnen des Opfers das heisere Lachen des Dämons vernehmen. Der Erkrankte fährt mit den Händen nach dem Kopf und fängt an zu „poldschen", d. h. irre zu reden. Mit diesem Irrereden scheint denn auch die Anknüpfung gefunden für das hastige Sprechen der von der Mittagsfrau Überfallenen. Aber auch nur die Anknüpfung, die Stelle, wo sich das in einer andern Situation entsprungene Motiv einfügen konnte; denn es ist klar, daß Begegnungen mit dem Mittagsgeist, wie er hier geschildert wird, immer mit der Niederlage des Menschen enden müssen:

Erzählungen von Fällen, wo sich Einer freiredet, mithin auch die völlig parallelen mit üblem Ausgang, sind unmöglich als mythischer Ausdruck für die Wirkung des Sonnenstiches zu verstehn.

So deutlich uns also diese Seite der Mittagsfrau vor Augen liegt, so bestimmt werden wir auf eine andere hingewiesen, die nicht in notwendigem Zusammenhang mit der Mittagshitze steht. Die Mittagsfrau tritt auch unter dem Namen Serpolnica auf (Veckenstedt, Wendische Sag. S. 109); diese geht von zwölf bis ein Uhr auf die Suche nach jungen Leuten und legt den Begegnenden ihre verfänglichen Fragen vor (Nr. 4). Aber merkwürdiger Weise spukt sie auch bei Nacht: eine Frau gieng spät Abends aus, um Gras zu mähen, überhörte den Zwölfuhrschlag und ward von der Serpolnica angegriffen, mit der sie eine ganze Stunde hindurch rang. Erst als es Eins schlug, ließ das Gespenst ab, und ganz entkräftet und zerzaust kam die Frau nach Hause (ebd. Nr. 2). Ähnlich heißt es von der litauischen Medine oder Waldfrau: wer durch den Wald geht, dem kann es begegnen, daß ihn die Waldfrau zwingt, mit ihr zu ringen; bleibt er Sieger, so wird er reich belohnt, läßt er sich aber besiegen, so frißt sie ihn auf (Veckenstedt, Litauische Mythen 1, 201). Hier kann keine Rede von Sonnenstich sein; aber freilich wird auch nichts von einem mündlichen Examen erwähnt. So viel jedoch ist zu erkennen: dieser Ringkampf, der entweder zu Gunsten des Menschen endet, sei es daß seine Ausdauer siegt, sei es daß er sich gewandter und stärker erweist, oder zu Gunsten des dämonischen Weibes, das den Überwundenen auffrißt, wie es im andern Fall den Gegner mit Geschenken entläßt, steht durchaus parallel dem geistigen Ringen der Rätselwette und der peinlichen Frage; das letztere drückt in feinerer Form denselben mythischen Gedanken aus, der auch dem ersteren zu Grunde liegt.

9. Die Neraiden.

Bei den Neugriechen wird die Stelle der Mittagsfrau von den Neraiden eingenommen oder, wie Hahn übersetzt, von den Elfen (vgl. dessen Griech. Märchen 1, 39 mit Bernh. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 109, Anm. 1). Eine Frau und ihre Tochter schnitten einmal Korn auf ihrem Acker. Da entstand ein großer Wirbelwind

und die Mutter duckte sich. Die Tochter wollte sich aber nicht ducken. Da nahmen sie die Elfen, trugen sie auf einen Berg und behielten sie dort bei sich (Hahn 2, 80 Nr. 81). Oben sahen wir, daß die Russen sich bei Annäherung der Mittagsfrau zu Boden werfen, wie die Deutschen vor dem Wilden Heer, das sie sonst in die Lüfte nimmt; und daß die Mittagsfrau Menschen im Wirbelwind entführt, haben uns böhmische Zeugnisse gelehrt: genau dasselbe erfahren wir hier aus der griechischen Neraidensage, und auch die Scenerie ist die nemliche, das sommerliche Feld zur Zeit des Kornschnitts. In Griechenland ist der Wirbelwind zumal im Sommer sehr häufig; in ihm schreiten die Neraiden einher, und wen sie auf ihrer Bahn treffen, den heben sie auf und führen ihn mit sich durch die Lüfte. Auf Zakynthos sagt man beim Wehen des Wirbelwindes: „die Neraiden tanzen“ und hält die Kreise, welche er im Staube oder Sande bildet, für die Spuren ihrer Füße. Die Kinder werden zu solcher Zeit ängstlich gehütet und nicht aus dem Hause gelassen. Wer vom Wirbelwind überrascht wird, muß sich ducken, um von den daherstürmenden Unholdinnen verschont zu bleiben. Auch hat man für diesen Fall bestimmte Beschwörungsformeln; in Athen pflegen alte Frauen bei entstehendem Wirbelwinde den Kopf erdwärts zu beugen und leise zu murmeln: Honig und Milch auf euren Weg! Ganz ähnlich in andern Gegenden (Bernh. Schmidt a. a. O. S. 123 f.).

Es hat gar nichts Auffallendes, daß einem Feld- und Waldgeist die Erregung des Wirbelwindes zugeschrieben wird, ja man könnte sich zu der Annahme versucht fühlen, die Windnatur dieser Dämonen bilde den eigentlichen Kern ihres Wesens, an den die übrigen Züge erst angeschlossen seien, denn meteorische Erscheinungen in ihrer sinnenfälligen Bewegtheit müssen die urälteste Mythendichtung schon angeregt haben. Allein es ist wohl zu beachten, daß der Wirbelwind eine ganz bestimmte Aufgabe hat: mit seiner Hilfe entführt die Mittagsfrau, entführt die Neraide Menschen, die dann spät oder nie wieder zurückkehren, er ist das Vehikel der Entrückung in die jenseitige Welt der Dämonen, seine Leistung überbietet also bei Weitem alles, was die phantasievollste Wiedergabe eines wirklichen Erlebnisses mit der allerstärksten Windhose als Erfahrungswahrheit ausdrücken könnte. Wenn der Poldsche sein Opfer mit dem hölzernen Hammer auf das Haupt schlägt, so verstehen wir das vollständig als Objektivierung eines subjektiven Gefühls, eines inneren Erlebnisses; sollte es sich mit der

Entführung durch den Wirbelwind ähnlich verhalten und jene Geister als Gebieter der physikalischen Windsbraut nur deshalb angesehen werden, weil für die besondere Art ihrer eigentlichen, ursprünglichen Wirkungsweise die Mythendichtung den zutreffenden Ausdruck im Bilde des raffenden Sturmes fand?

Bekannt ist, daß die sog. Venediger der deutschen Sage im Wirbelwind fahren und Leute entführen (z. B. Schönwerth, Oberpfälzische Sagen 2, 333 f.; Eisel, Voigtländische Sagen Nr. 592): Menschen werden im Nu nach dem fernen Venedig geweht und wieder nach der Heimat zurückversetzt. Wenn es nun in einer Fassung (Eisel Nr. 591) statt dessen heißt, daß Jemand unter einer großen Fichte einschlief und in Venedig wieder erwachte, daselbst einen genußreichen Tag verlebte, zu Bette gieng und am nächsten Morgen sich wieder unter seiner alten Fichte fand, so verrät sich die Reise nach der Wunderstadt Venedig als eine Traumfahrt, und der Wirbelwind ist eine poetische Maschinerie, welche ermöglichen soll, das Traumerlebnis als ein leibliches Geschehen zu berichten. Unter diesem Gesichtspunkt wäre also die Entführung durch den Wirbelwind der Mittagsfrau, der Neraide, des wilden Heeres nichts als eine Erfahrung des Schlaflebens, wie denn der sog. canon Episcopi (Soldan, Gesch. der Hexenprozesse S. 73) die nächtlichen Fahrten im Gefolge der Diana für Ausgeburten einer teuflisch misleiteten Phantasie erklärt — eine Auffassung, die sich übrigens mit der eben angedeuteten keineswegs deckt: die Entrückungssagen wären als dichterischer Reflex von Traumwahrheiten zu denken, dagegen sehen wir in dem Entrückungsglauben des Hexenzeitalters das im Spiegel der Dichtung aufgefangene Bild als ein typisches in die wachen, aber durch religiöse Gegensätze erregten Gemüter zurückgeworfen und zur Ursache seuchenhaft ansteckender Wahnvorstellungen geworden. Daß die Neraiden in der Tat als Traumgestalten auftreten, kann folgende Sage lehren.

Es war einmal ein Mann, der wollte auf den Fischfang gehen und nahm auch seinen kleinen Knaben mit; weil der aber unterwegs müde wurde, setzte er ihn auf einen Baum und sagte zu ihm: bleib schön ruhig hier oben, mein Kind; wenn ich zurückkomme, so nehme ich dich wieder herunter. Als der Knabe eine Weile auf dem Baume gesessen hatte, kamen zwei Raben geflogen und baten ihn, daß er ihnen ein Stück Fleisch teilen möge, und der Knabe tat das. Darauf kam ein Trupp Neraiden, die nahmen den Knaben und trugen

ihn in eine Höhle, giengen dann zu ihrer Mutter und sagten zu ihr: wir haben einen Knaben gefunden. Wo habt ihr ihn hingebracht? In eine Höhle. Geht und bringt ihn hieher. Da giengen sie hin und brachten den Knaben zu ihrer Mutter, und er lebte nun eine Zeit lang bei ihnen. Als aber eine der Elfinnen beim Baden vom Blitz erschlagen wurde, sagte die Elfenmutter: das kommt uns von dem Menschenkinde, das wir bei uns haben; nehmt es also und bringt es wieder an den Ort zurück, wo ihr es gefunden habt, denn sonst tötet uns der liebe Gott. Da nahmen die Elfinnen den Knaben und trugen ihn wieder auf den Baum, und als der Vater vom Fischfang zurückkehrte, holte er ihn wieder vom Baume herunter und gieng mit ihm nach Hause, und als sie zu Hause waren, erzählte der Knabe, wie es ihm ergangen sei (Hahn 2, 83 Nr. 84).

Wenn das Kind von mondenlanger Abwesenheit zu sagen weiß, da es doch der Vater nur eine Stunde lang verlassen hatte, so ist der Unterschied des Zeitgefühls im Traum und im Wachen umgesetzt in einen Gegensatz von Elfenzeit und Menschenzeit. Dieser nemliche Gegensatz, aber anders aufgefaßt, findet sich auch in nordeuropäischen Sagen und Legenden (vgl. Hertz, Deutsche Sage im Elsaß S. 115 ff.; 263 ff.): da glaubt der Mensch nur kurz sich im Jenseits verweilt zu haben, aber wenn er zurückkehrt, sind Jahre und Jahrhunderte vergangen, die Entrückung geht nicht bloß an einen andern Ort mit traumhaft rasch verlaufender Zeit, sondern in eine andere Weltordnung, für welche tausend Jahre sind wie ein Tag, ist aus einer physischen zu einer metaphysischen geworden, ein spekulatives Bedürfnis, sei es erst durch das Christentum geweckt, sei es schon dem Heidentum eigen gewesen, trägt den Unterschied von Zeit und Ewigkeit in die Überlieferung von der Traumfahrt hinein, welche hier in der griechischen Neraidensage wie in den Venedigersagen noch in ihrer naiven Einfachheit bewahrt ist. Daß aber auch diese ursprünglichere Gestalt einer mystischen Vertiefung fähig sei, zeigt die muhamedanische Legende von dem badenden König, der in der kurzen Spanne Zeit zwischen Untertauchen und Auftauchen die wundersamsten Schicksale erlebt (Germania 2, 433 f.; Hertz S. 274 ff.).

Die Sage kennt aber auch einen dämonischen Angriff im Schlaf. Ein Mann schlief einmal auf seinem Acker ein. Da kamen die Elfen und wollten ihn erdrosseln, und wie sie darüber her waren, kamen zwei Frauen des Weges und weckten den Mann.

Da stand er auf und gieng nach Hause. Am Mittag aber kamen die Elfen an sein Haus und warfen es mit Steinen. Als er das hörte, fieng er an sich im Kreise herumzudrehen, bis er ohnmächtig hinfiel, und blieb liegen, bis die Elfen fortgiengen. Darnach stand er auf, blieb aber siech. Da riet man ihm, er solle drei Sonnabende hinter einander zum Abendmahl gehen. Und als er das getan, ward er wieder gesund (Hahn 2, 79 f.). Daß die Neraiden den Schläfer würgen, als *σφίγγες* oder *πνῖγες* sich zeigen, erinnert daran, daß die Mittagsfrau die ihre Prüfung schlecht Bestehenden erwürgt und daß die Serpolnica mit den Begegnenden einen Ringkampf anstellt; wenn nun hier das Gewürge während des Schlafes geschieht, so scheint es, jetzt werde sich die eigentliche Bedeutung desselben als eines Traumvorganges enthüllen, welcher dadurch sein Ende finde, daß der Schlafende geweckt werde. Allein leider springt die Sage in ihrer Fortsetzung auf ein andres Gebiet über, das wir schon kennen. Wie die vom daemon meridianus überfallene Frau plötzlich zu Boden stürzt, so hier der Mann. Das Dröhnen im Kopfe, das die Sage vom Poldsche als Wirkung eines Schlages mit dem hölzernen Hammer darstellt, tritt hier in dem Moment ein, als der von den Neraiden geschleuderte Steinhagel an das Haus prasselt: die Neraiden schwingen keinen Hammer, sondern schleudern Steine, weil ihnen als Herrinnen des Sand und kleine Steine davonführenden Wirbelwindes diese Waffe besonders gemäß ist.

Daß die Neraiden gleich der Mittagsfrau Krankheiten erregen, dieser Glaube ist in Griechenland besonders lebendig. Bernhard Schmidt berichtet hierüber: Einen sehr schädlichen Einfluß auf den Menschen üben die Neraiden um die Mittagsstunde, zumal im Sommer aus, und es ist höchst gefährlich, zu dieser Zeit an einem Brunnen, einer Quelle, einem Fluß und überhaupt an Wasser, ebenso wie im Schatten von Bäumen, namentlich unter Platanen, Pappeln, Feigen-, Nuß- und Johannisbrotbäumen, auch an Mühlen und auf Wegscheiden, wo diese Wesen Mittags gerne verweilen, sich aufzuhalten oder gar dem Schlafe sich hinzugeben: der Mensch wird an diesen Orten leicht von den Neraiden „ergriffen", d. h. er erhält von ihnen einen Schlag, in Folge dessen er geistig oder körperlich erkrankt. Gewöhnlich zieht eine solche „Erfassung" den Verlust des Verstandes nach sich, hiernächst auch Lähmung des Körpers oder eines Gliedes desselben, Verkrüppelung und andere Leiden. Auf Zakynthos erzählte

man mir z. B., wie eines Tages ein gesunder, kräftiger Bauersmann, den sein Weg um die Mittagszeit an einem einsamen Brunnen vorüberführte, sich erschöpft neben demselben niederließ und im Grase einschlief; da stiegen Neraiden aus dem Wasser des Brunnens und taten's ihm an: als er erwachte, vermochte er anfangs weder zu gehen noch zu reden, endlich gelang es ihm, bis zu seinem Dorfe sich zu schleppen, allein er war und blieb von jener Zeit an irrsinnig (Volksleben der Neugriechen S. 119 f.). Rationalistisch wäre hiezu wohl zu sagen, nicht der Schlaf am Brunnen, sondern zuvor die erschöpfende Wanderung im Sonnenbrande habe die Krankheit hervorgerufen; allein wenn es ebendort weiter heißt, dieselben Gefahren wie zu Mittag habe ein Aufenthalt an den bezeichneten Orten auch um Mitternacht, so kann von Sonnenstich gar keine Rede sein, und es bleibt nur die Auskunft möglich, zwar habe der Sonnenstich die Mittagsgeister in den Ruf von Krankheitsdämonen gebracht, dann aber sei jede Art von Leiden, das einer sich im Freien geholt, ihnen zugeschrieben worden, und der epirotische Ausdruck *ἐξωπαρμένος* scheint nicht sowohl „von außen ergriffen", als vielmehr „draußen (im Freien) ergriffen" zu meinen. Wenn B. Schmidt mit Recht darauf hinweist, diese neraidische Ergriffenheit sei im Grunde identisch mit jenem Zustande, welchen schon die Alten als durch die Nymphen bewirkt sich vorstellten und der von diesen den Namen hatte, so ergibt sich daraus für uns die Wahrscheinlichkeit, daß auch die antiken Nymphen dem Kern ihres Wesens nach Mittagsgeister waren.

Daß auch das Fragemotiv dem Neraidenglauben nicht fremd ist, beweist folgende Stelle: Weit verbreitet ist der Glaube, daß wer den Neraiden auf ihre Fragen Antwort gibt, sofort stumm wird; arglistigen Sinnes suchen sie den Menschen, mit welchem sie zusammentreffen, hierzu zu verleiten, indem sie demselben allerhand Schätze und Kostbarkeiten anbieten und ihn fragen, was davon sein Herz begehre (Schmidt a. a. O. S. 123). Der Nachdruck liegt hier weder auf der Richtigkeit noch auf der Geläufigkeit der Antwort, sondern ganz im Gegenteil darauf, daß man stumm bleiben soll, um nicht stumm zu werden. Man möchte daher zweifeln, ob es berechtigt sei, diese Sage mit den früher besprochenen in eine Reihe zu stellen; allein der Umstand, daß die Neraiden den Begegnenden mit Fragen zur Last fallen und daß das Anerbieten der Kostbarkeiten an die Geschenke erinnert, welche in den Erzählungen von Mittagsgeistern vorkommen,

zeigt doch so beträchtliche Verwandtschaft mit unserm Sagentypus, daß wir nicht umhin können die Möglichkeit vorläufig anzudeuten, die Stummheit hier und das Reden dort möchten verschiedene mythische Entfaltungen aus einer und derselben tatsächlichen Grundlage sein.

In Form einer Sage stellt uns den Satz, daß man den Neraiden durch Schweigen entgehe, folgende Erzählung vor Augen. Eine alte Frau stand mitten in der Nacht auf, weil sie durchs Mondlicht getäuscht glaubte, der Tag sei angebrochen, und trieb ihren mit Korn beladenen Esel nach der Klostermühle eine Stunde vom Dorfe. Der Müller wunderte sich, sie um diese Zeit auf den Beinen zu sehen, und wollte sie, nachdem er das Getreide gemahlen, nicht vor Tag weglassen. Allein sie achtete nicht auf ihn, hatte aber kaum den Heimweg angetreten, als sie eine Schar Teufelinnen, Neraiden, hinter sich her kommen hörte; schnell nahm sie einen der Säcke vom Esel herunter, verbarg ihn im Gebüsche und kauerte sich an dessen Stelle auf des Tieres Rücken, so daß die Neraiden, als sie herankamen, sprachen: „da ist die eine Seite, da ist die andre Seite, da ist auch der Obersack" und nach der Mühle zurückflogen, sie dort zu suchen. Der Müller hörte über sich einen furchtbaren Lärm, Steine, Scheiter, Scherben und andere Dinge fielen auf das Dach, dann fuhren die Neraiden im Haus umher, kehrten das Unterste zu oberst und bedrängten den Müller, zu sagen, wo die Alte sei; der aber zog die Decke über die Ohren und verhielt sich mäuschenstill, damit ihm jene ja nicht die Sprache nähmen. Voller Zorn eilten nun die Teufelinnen wieder dem Esel nach, den das Weib inzwischen zur grösten Eile gespornt hatte; es wiederholte sich die vorige Scene, dann gieng's abermals zurück nach der Mühle, und so noch ein drittes Mal, die Alte aber wagte kaum zu atmen, und der Esel kam immer näher zum Dorfe. Da krähte ein Hahn — laß ihn krähen, sprachen die Neraiden, es ist der grüne; und wieder einer — es sei der scheckige, sagten sie; als aber der schwarze krähte, fürchteten sie, vom Tag überrascht zu werden, und flogen scheltend davon (Schmidt, Griechische Märchen S. 135 ff. Nr. 6). Daß die drei Hähne den drei Phasen der Dämmerung entsprechen, habe ich Nebelsagen S. 243 wahrscheinlich zu machen gesucht; hier geht uns nur an, daß der Hahnenschrei der dämonischen Verfolgung ein Ende macht, ähnlich wie in der slavischen Lenorensage der verfolgende Bräutigam durch den Hahnenkrat vertrieben wird; während aber dort durch die Erzählung von des Flachses

Qual die Zeit ausgefüllt wird, dient hier, wo statt des Redens Schweigen gilt, das Hin und Her zwischen Esel und Mühle und die Verdreifachung des Hahnenrufs zur Belebung des Vortrags.

Eine verwandte Geschichte bringt Hahn 2, 79 Nr. 78: Ein Mädchen wird von der Mutter in die Mühle geschickt, dort von den Elfen ergriffen und wie eine Braut geschmückt, entflieht aber ganz in der Weise wie vorhin die Alte, und es ist dabei der Zug angebracht, daß, so oft der schwarze Hahn krähte, sie vom Maultiere zurückwichen, so oft der weiße krähte, wieder herankamen. Als zu Haus die Schwester des Mädchens den schönen Schmuck sah, ritt sie gleichfalls in die Mühle, ward aber dort von den Neraiden ergriffen und geschlachtet. Der Leser erinnert sich, wie der Satz, daß die Mittagsfrau den Menschen belohnt oder mishandelt je nach seinem Verhalten, in einer litauischen Sage dadurch exemplifiziert wird, daß eine Frau zwei Begegnungen mit dem Weißen Mädchen hat, erst eine glücklich, dann eine übel endigende. Eine solche Doppelsage liegt auch hier vor, nur daß die beiden Begegnungen an zwei Schwestern verteilt sind. Das Märchen ist zu fragmentarisch überliefert, als daß wir die Motivierung im Einzelnen zu erkennen vermöchten; doch werden wir kaum fehl gehen, wenn wir nach dem Muster des deutschen Märchens von Frau Holle annehmen, die eine Schwester habe durch ihr sittsames Betragen die Huld der Neraiden gewonnen, die andere durch Ungezogenheit ihren Zorn gereizt (vgl. Grimm, Märchen Nr. 24, wo auch der Hahn vorkommt, aber in anderer Verwendung, sofern er nicht etwa einer Verfolgung ein Ende macht, sondern die heimkehrenden Mädchen begrüßt: kikeriki, unsre goldene Jungfrau ist wieder hie! und: kikeriki, unsre schmutzige Jungfrau ist wieder hie!). Das Fragmotiv wäre demnach verloren gegangen und durch ein andres ersetzt (ähnlich wie in den meisten Fassungen des Gestiefelten Katers die älteste Motivierung eingebüßt ist), aber sowohl in dem griechischen Märchen als in dem von der Frau Holle als ursprünglich vorhanden anzunehmen. In der Tat wird uns der 56. Abschnitt zeigen, daß das Märchen von Frau Holle aus einer Sage hervorgebildet ist, welche lediglich eine Abart der Sphinxsage darstellt.

Man könnte geneigt sein, den Glauben, daß die Neraiden den Leuten die Sprache rauben, aus deren Eigenschaft als Krankheitsgeister abzuleiten, denn der vom daemon meridianus Angefaßte stürzt sprachlos zu Boden (wie freilich umgekehrt der vom Poldsche Getroffene

irre zu reden anfängt); allein daß man sich durch Schweigen vor dem Verstummen bewahren könne, ist unverständlich: es müssen hier zwei verschiedene Motive zusammengebracht sein, das eine auf den Krankheitsdämon bezüglich, während die Herkunft des andern noch zu ermitteln bleibt. Die neugriechische Überlieferung hat uns eine neue Form des Problems kennen gelehrt, aber keine Aufklärung gebracht, und wir wenden uns wieder der slavischen zu; eine Sage von entscheidender Bedeutung findet sich nemlich bei den Wenden.

---

10. Der Alptraum.

In Mischen erzählt man Folgendes: Die Serpolnica, welche von den Kindern Anna Subata genannt wird, ist eine wilde Frau; sie hat aufgelöstes schwarzes Haar und wohnt in einer Höhle im Walde. Des Mittags von zwölf bis ein Uhr geht sie aus und sucht nach jungen Leuten und zwar mit Vorliebe nach jungen Männern, welche um diese Zeit sich allein im Walde befinden. Sobald sie einen dieser Unglücklichen angetroffen hat, legt sie ihm einige verfängliche Fragen vor: beantwortet er sie ungenügend, so muß er sich ihre Umarmung, ihre Küsse und bis ein Uhr ihre widerwärtige Gesellschaft gefallen lassen. Macht er einen Versuch zu entrinnen, so wird er von der wilden Frau sofort wieder eingeholt, sie erteilt ihm eine harte Züchtigung und steckt ihm ihre behaarte Zunge in den Mund (Veckenstedt, Wendische Sag. S. 109 Nr. 4).

Das Benehmen der Mittagsfrau ist hier ganz und gar das eines drückenden Alps, nach niederdeutscher Bezeichnuug einer Mahre oder Mahrte, nach wendischer einer Murawa. Man vergleiche, was ebenda S. 132 berichtet wird: Die Murawa hat eine rauhe Zunge; wer sie am Kommen hindern will, muß beim Schlafengehen die Pantoffeln so unter das Bett stellen, daß die Spitzen derselben nach außen weisen (Nr. 5). Die Murawa kommt auf einem Ziegenbock angeritten; sie hat eine rauhe Zunge. Derjenige, welchen sie drückt, muß ihr die kleine Zehe berühren, alsdann verläßt sie ihn (Nr. 7). Einer Bäurin aus Groß-Oßnig pflegte ein Mann auf Schritt und Tritt zu folgen, so sehr sie ihn auch mied. Legte sie sich des Abends schlafen,

so warf sich der Mann, welcher sich in eine Murawa verwandelte, über sie hin, daß sie kein Glied rühren konnte. Von den Leuten, welche zufällig im Zimmer anwesend waren, sah Niemand etwas. Sprechen konnte die Bäurin nicht, denn die Murawa steckte ihr die Zunge in den Mund. Einmal, als sie wieder bedrängt wurde, gelang es ihr, die Zunge frei zu machen, und sie sagte zur Murawa: Komm morgen zum Frühstück. Darauf verschwand der Alp; am andern Tage stellte sich wirklich ein Mann zum Frühstück ein, die Bäurin aber trieb ihn mit dem Besen zur Thür hinaus, und seither ist die Murawa nicht wieder zu ihr gekommen (Nr. 9). Die Masuren denken sich unter Mahren verzauberte Menschen, welche die Gestalt von Katzen oder Hunden haben und des Nachts kommen, um die Schlafenden zu quälen: sie legen ihre Pfoten um den Leib des Schläfers und drücken ihn, daß er kaum noch atmen kann, indem sie ihn zugleich küssen und belecken. Die Zmora pflegt ihre Besuche in bestimmten Zwischenräumen zu wiederholen, so daß man ihr Kommen ziemlich gewiß voraussehen kann. Ein Mittel, sich gegen sie zu schützen, ist, daß man sich auf den Bauch legt: wenn dann die Zmora kommt und küßt und merkt, daß sie nicht das Gesicht küßt, wird sie ärgerlich und geht davon. Die Mahr steckt demjenigen, den sie drückt, die Zunge in den Mund, daß er nicht schreien kann. Ein Tischler, der von der Zmora gedrückt wurde, faßte sie, rang mit ihr und tötete sie durch einen Schlag mit dem Hammer (Toeppen, Aberglauben aus Masuren S. 29). Der Leser erinnert sich, daß die nemliche Serpolnica, die ihren Opfern die Zunge in den Mund steckt, ein andermal mit einer ihr begegnenden Frau rang (oben S. 33), wie hier die Zmora mit dem Tischler.

Auch in Oldenburg kennt man, wenn auch in abgeschwächter Form, die Gewohnheit des Alps, den Verkehr mit den Menschenkindern so zu gestalten, wie es Ariost (Orlando fur. 7, 29) in der Scene zwischen Alcina und Ruggiero schildert: che spesso avean più d' una lingua in bocca; ein junger Mann aus dem Münsterlande erzählt: Als ich mich eines Abends zu Bette gelegt hatte und der Mond hell in mein Zimmer schien, daß ich alles deutlich erkennen konnte, bemerkte ich, daß im Bette zu meinen Füßen ein kleines Kind stand. Ich sah es, da fiel es auf meine Brust und blies in meinen Mund; ich konnte kein Glied bewegen und beinah nicht Atem holen. Als es mich eine Zeit lang gequält hatte, sauste es weg. Ich griff

nach ihm und faßte es bei den Haaren, da war es eine schöne Jungfer (Strackerjan 1, 377 § 248, b).

In Litauen heißen die Mahren Laumes; sie quälen des Nachts die Schlafenden, ihre Zunge ist haarig, sie stecken sie dem in den Mund, welchen sie drücken (Veckenstedt, Lit. Mythen 2, 98 Nr. 102, 10). Eine männliche Art sind die Kaukie, kleine Gestalten mit langem, grauem Barte; sie schlüpfen zur Zeit des Vollmondes durch das Schlüsselloch ins Zimmer und würgen die Schlafenden. Ein Bauer, der oft von ihnen geplagt wurde, befragte die Nachbarn um Rat und zündete, sobald er merkte, daß die Kaukie kamen, eine Fackel an, da mieden sie ihn, denn sie fürchten das helle Licht. Ein anderer in gleicher Not kaufte auf den Rat des Pfarrers drei Hähne, die er stets wach hielt, so daß sie auch in der Nacht krähten. Kaum hatten in der nächsten Nacht die Kaukie wieder angefangen ihn zu quälen, so krähten die Hähne, und die Kaukie verschwanden (ebd. 2, 145 f.).

Hier haben wir also auch die Hähne wieder, welche den toten Gast in der Lenorensage und die Neraiden verscheuchen; ebenso entspricht das Anzünden einer Fackel, weil die Kaukie die Helle nicht ertragen können, dem Tagesanbruch, vor dem die Neraiden entweichen, dem Sonnenaufgang, der den Troll tötet. Da nun in jenen Märchen und Sagen Hahn und Sonnenaufgang in fester Verbindung mit Flachses Qual und Roggens Qual, also mit dem Fragemotiv stehen, da ferner das wunderliche Zungenspiel der Serpolnica gleichfalls in genauem Zusammenhang mit dem peinlichen Verhör sich darstellt, so muß sich hier im Kreise der Alpe und Mahrten das Rätsel der Sphinx lösen, denn so viel ist deutlich: als Krankheitsdämon überfällt das Mittagsgespenst diejenigen, die in der Sonnenglut arbeiten oder wandern, als Alp diejenigen, die sich im Freien dem Schlaf überlassen, und all die Erzählungen, welche schildern, wie der Fragedämon Leute unterwegs anhält, geben ein Traumerlebnis von Schläfern wieder, die Sphinxbegebenheit ist ein bestimmter Typus des Alptraums und kann nur aus dem Wesen des Alps überhaupt, des Nachtalps so gut wie des Mittagsalps begriffen werden. Kennen mittelalterliche Legenden den daemon meridianus fast ausschließlich als Krankheitsdämon, so ist seine andere und mythologisch ungleich wichtigere Seite, sein Alpcharakter mit klaren Worten ausgesprochen in der Angabe: Die Murawa ist früher des Mittags in den Getreidefeldern

herumgegangen (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 136 Nr. 20); und im Spreewalde heißt das Feldgespenst nicht bloß Serponica und Přezpoldnica, sondern auch Mürawa (Schulenburg S. 143).

Mörike hat einmal den kleinen Scherz gedichtet:

Nächtlich erschien mir im Traum mein alter hebräischer Lehrer,
Nicht in Menschengestalt, sondern — o schreckliches Bild! —
Als ein Kamez geformt (wenn es nicht ein Kamez Chatuf war:
Sah ich doch wahrlich so recht niemals den Unterschied ein;
Doch dies stell' ich dahin). Ein grammatikalisches Scheusal
Trat er zur Türe herein, mich zu ermorden gewillt.
Halt! so rief ich: erbarme dich mein! in Dettingers Namen! —
Siehe, da ließ er mich los, und ich erwachte zugleich.
Aber noch lang fort kämpfte die Brust mit fliegendem Atem,
Und von der Stirne mir troff examinalisches Naß.

Das sind ganz die charakteristischen Züge des Alptraums; nicht immer nemlich sieht der Schläfer ein Ungetüm drückend auf sich hocken, der Traum zeigt ihm auch Räuber, die ihn umgeben und mit dem Tode bedrohen, oder wütende Tiere, die ihn verfolgen (Kohlrusch, Schweizerisches Sagenbuch S. 317 f.). Daß aber die Beklemmung durch den Alp oft genug, im Examenstraum, als die quälende Empfindung sich äußert, sagen zu sollen, was man nicht weiß, ist Jedem bekannt, der einmal auf der Schulbank gesessen. Auch das Erwachen mit Herzklopfen und Schweiß ist ein ganz gewöhnliches Merkmal des Alpanfalls (Boerner, Das Alpdrücken, Würzburg 1855, S. 9). So geläufig nun uns modernen Menschen die examinalische Form des Alptraums, so vertraut muß das Altertum, das doch kein Absolutorium kannte, damit gewesen sein: den Schulsack hieß der Alp stürzen, seitdem er auf der Welt ist, auch in Zeitaltern, deren einzige Schule das Leben war, und von jeher war er denjenigen, der schlecht bestand, zu ermorden gewillt. Mit treuestem Anschluß an die Wirklichkeit erfand hienach die mythische Dichtung den Sagentypus von der gefährlichen Begegnung mit dem Fragedämon.

Hätte sie dabei gesagt, das Erlebnis habe sich im Traum zugetragen, so würde sie sich von vornherein der schönsten dichterischen Wirkung begeben haben, die gerade darauf beruht, daß das Traumabenteuer keck ins wirkliche Leben hineingestellt wird. Und dennoch hat sie eine Form gefunden, worin sie das Wort Schlaf geradezu aussprechen darf, ohne die Illusion zu stören. Einst lag um die Mittagszeit ein junges Bauernmädchen im Grase und schlief. Ihr Bräutigam saß bei ihr, allein sein Herz war anderwärts und sann,

wie er sich ihrer entledigen könnte. Da kam das Mittagsgespenst einhergeschritten und fieng an, dem Burschen Fragen vorzulegen, aber so viel er auch antwortete, immer warf es neue Fragen auf, und als die Glocke Eins schlug, da stand sein Herz still: das Gespenst hatte ihn zu Tode gefragt (Haupt, Laus. Sag. 1, 71). Auch ohne die Anwesenheit des Mädchens wäre die Erzählung durchaus verständlich; die Zweiheit der Personen ist ein dichterischer Kunstgriff: was die eine angeblich wachend erlebt, setzt den Schlafzustand voraus, in welchem gleichsam stellvertretender Weise die andere sich befindet. Wenn das Ende der Tod ist, so wird sich das späterhin erklären; vorläufig dürfen wir uns mit der Annahme behelfen, der dämonische Einfluß gehe nicht von der Murawa schlechthin aus, sondern von dem Mittagsgeiste, der die Wirkungen der Murawa und des Krankheitsdämons in sich vereinigt.

Mit den einfachsten Mitteln ist zu einer Erzählung von ethischer Bedeutsamkeit umgeschaffen, was in der Sage von der Serpolnica mit der haarigen Zunge ein nicht eben feines Gepräge trägt. Wir werden später noch reichlich Gelegenheit haben, zu sehen, wie zarte Blüten der Dichtung auf diesem groben Boden gewachsen sind; hier kommt es uns darauf an, ein für allemal anzudeuten, daß auch dieser Zug der Alpsagen durchaus den Erfahrungen des Alptraums entspricht und daß es guten physiologischen Grund hat, wenn die Sage die bekannte Verbindung der Grausamkeit mit der Wollust den Mittagsgeistern zuschreibt (vergl. Boerner a. a. O. S. 10, 28 und die Stelle des Suidas in Bernhardys Ausgabe 2, 1124: *τὸ ὀνειρώσσειν ἐπὶ τῶν αὐτομάτως γονὴν ἀφιέντων· ὅπερ οἱ ἐρωτόληπτοι πάσχουσιν, ἢ ἀπὸ βρωμάτων ἢ ἀπὸ δαιμόνων ἐνεργείας τοῦτο πάσχοντες*). Im Kloster zu Heisterbach hat man gar wohl gewußt, daß der daemon meridianus Buhlgeist und Todesdämon zugleich ist; ohne Zweifel ist in folgender Erzählung nur eine Volksansicht oder Volkssage klösterlichen Verhältnissen angepaßt: Als eines M i t t a g s im Sommer sich die Laienbrüder schlafen gelegt hatten, kam der Teufel in Gestalt einer Nonne und gieng an den Betten hin, hier sich verweilend, dort vorübergehend. Über einen Schläfer beugte er sich, streichelte ihn keineswegs nonnenhaft, faßte ihn in die Arme, küßte ihn und verschwand. Ein Frater, der mit Entsetzen Zeuge des Vorgangs gewesen, gieng hin und fand den Mönch, wie der trunkene Noah von seinen Söhnen gefunden ward. Als es Zeit zum Aufstehen war, konnte der Arme sich nicht

erheben, ward auf die Krankenstube verbracht und starb nach dreien Tagen (Cäsarius 5, 33). Während die lausitzer Sage vorhin das Murawamotiv mit dem reinen Gehalt einer schlichten Volksmoral ausstattete, wird es hier auf die mönchische Frage zugespitzt, warum Gott den Laienbruder, der doch als schlafend schier so gut wie tot gewesen, wegen einer solchen Kleinigkeit gestraft habe.

Man hat bisher dem Alp nur ein bescheidenes Eckchen gegönnt. Je nach dem mythologischen Standpunkt sagte man, den Gewitterwesen oder den Sturmgeistern oder den Vegetationsdämonen habe das Volk unter anderem auch die Erscheinungen des sogenannten Alpdrückens zugeschrieben. Erwägt man aber, in welcher greifbaren Deutlichkeit und leibhaften Nähe heute wie vor Jahrtausenden jeder Alptraum den Grausen und Lust bringenden Dämon den Sinnen darstellt, so daß es oft schwer fällt, sich zu überzeugen, die Visionen seien keine realen (Boerner a. a. O. S. 9), so leuchtet ein, wie unverdient jene Zurücksetzung sei. Flammt der Blitz und rollt der Donner, heult der Sturm und wimmert die Windsbraut, so mag die Phantasie ohne allzu große Anstrengung die wirkende Ursache dieser Erscheinungen als einen Urheber nach Menschenweise sich vorstellen; allein wie viele Menschen haben Phantasie, solche Phantasie, der dies Bild eines Urhebers lebendig wird? und mag der Übergang von der Wirkung zum Urheber noch so intuitiv vollzogen werden, ein Schlußverfahren liegt immer zu Grunde; sei endlich die Illusion noch so lebhaft, so wird sie nur in den allerseltensten Ausnahmefällen eine Energie erreichen, wie sie in der unmittelbaren Wirklichkeit des Alptraums ohne jede Schlußfolgerung dem phantasielosesten Gemüt mühelos, ja wider Willen sich kund gibt. Jene Naturdämonen stellt man bestenfalls vor, den Alp sieht man, tastet man, hält man in Händen. Er ist freilich nur ein Kind der Traumphantasie; aber in ihrem Jugendalter war es der Menschheit nicht so leicht wie uns (die es doch auch nicht immer fertig bringen), die Erlebnisse des wachen Zustandes und die des Schlafes auseinander zu halten. Nehmen wir hinzu, daß, wo viele Menschen in engem Raume gedrängt schlafen, die Alpvision sich besonders gern erzeugt (Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur[2] 1, 139), so muß der Alptraum in einer Zeit, da noch die Wand einer raucherfüllten Hütte die ganze Familie umschloß, etwas durchaus Gewöhnliches gewesen sein und von selbst typische Formen angenommen haben, die sich bei jedem Anlaß wiederholten und in ihrer Gesamtheit eine

Traumwelt von nicht minderer Realität darstellten als die Welt der wachen Sinne. Des Alps war der Mensch so gewiß, wie seiner eigenen Glieder, seine rauhe Zunge fühlte er stickend in seinem eigenen Munde; sein Gebahren kannte er wie das der Nebenmenschen, ganz reflexionslos, aus der Anschauung; erst indem er sich die Frage vorlegte, wo die ihn heimsuchenden Wesen zu Hause seien, begann das logische Geschäft der Schlußfolgerung, er verwies sie hinaus in Feld und Wald, er sah ihre Wirkungen in der Bewegung der Luft, im Wachstum der Pflanzen, ihren Zorn und ihre Kämpfe im Gewitter, und wenn der vorhin erwähnte Satz lautete, die Naturdämonen hätten die Alpfunktion übernommen, so läßt sich wohl mit größerem Recht vermuten, dem Alp seien vielmehr die Naturfunktionen zugewachsen, Mahren habe es gegeben, ehe es Götter gab, ja die Alpe oder Elbe seien die ältesten Götter.

Doch diese Frage nach zeitlichem Vorrang und Ahnschaft berührt uns hier gar nicht; es kommt uns lediglich darauf an, dem Alp sein verkümmertes Recht zu wahren, den Anspruch zu begründen, daß er mindestens so gut wie jedes andere mythische Wesen als eine selbständige Gestalt zu betrachten sei, die nicht nötig habe, sich irgendwo anzulehnen. Die ganze Lehre vom Alp in diesem ersten Buche schon vorzulegen, erschien nicht tunlich, weil hier die Aufgabe lediglich war, die Mittagsgeister einerseits als Alpe zu erweisen und andrerseits ihre Fortentwicklung zu höheren mythischen Rangstufen zu verfolgen. Es wird also vom Alp überhaupt nur so viel zur Sprache kommen, als dem vorgesetzten Zwecke dient und im Wesentlichen wird sich die Untersuchung um die Frage drehen, ob gewisse Sagen und Märchen Alpgeschichten seien oder nicht. Daß in Alpgeschichten der Alp handelnd auftrete, ist eine Annahme, die keiner Rechtfertigung bedarf; und wenn wir seine Rolle von anders benannten Wesen übernommen sehen, so werden wir trotz dieses anderen Namens als den eigentlichen Kern solcher Figuren den Alp ansehen dürfen, wofern nicht unwiderleglich nachgewiesen ist, daß eine äußerliche Aufheftung der Geschichte auf einen ihr ursprünglich fremden Träger stattgefunden habe. Einstweilen berufen wir uns auf die sprachliche Tatsache, daß deutsche Feld- und Waldgeister sich durch ihre Namen als drückende Alpe erweisen: die Zwerge sind nach dem nächtlichen Drücken genannt, von zwergen drücken; und in der Schweiz bezeichnet Doggeli, d. i. Drückerlein, nicht bloß den Alp, sondern auch die Elbe oder Zwerge (Anzeiger für deutsches Altertum 13, 44 f.).

Sobald die mythische Dichtung am Alpdrücken nicht bloß die Atemnot, Beklemmung und Angst hervorhebt, sondern auch die andere Seite, welche in den Angaben der Sage durch den Kuß angedeutet ist, so bald braucht sie zweierlei Alpgeister, einen männlichen und einen weiblichen, falls sie sich nicht in der Weise helfen will, wie die Klostergeschichte aus Heisterbach, die den Teufel Nonnengestalt annehmen läßt. So kennen die Wenden neben der Serpolnica einen Serpel. Wie die Serpolnica den Burschen nachstreift, so heißt es vom Serpel, er habe sich des Mittags zu den Frauen gesellt, die auf dem Felde arbeiteten. Konnte eine Frau die Fragen, welche er ihr vorlegte, nicht beantworten, so mußte sich dieselbe ausziehen und so nach Hause zurückkehren. Beantwortete sie aber die Fragen, so geschah ihr nichts (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 55 Nr. 10). Wiederum stehen das Sphingische und das Faunische beisammen, entweder ängstigt der Dämon sein Opfer als Examinator, oder es bleibt nicht bei der bloßen Beklemmung, und er offenbart sich als Buhlgeist; die mythische Sprache könnte nicht deutlicher sein.

In der Mark Brandenburg kennt man den Serp oder Serpel unter dem Namen Scherber. Tritt der Scherber an Jemand heran, so zeigt er eine süß lächelnde Miene und fragt allerlei. Dabei spielt seine Hand mit einem gekrümmten sehr spitzen Messer. Auf die Fragen muß stets richtig ja oder nein geantwortet werden. Sonst erlangt der Scherber Gewalt über den Menschen, und je nach seinem Belieben verschluckt er ihn oder hackt ihn mit dem krummen Messer in die Ferse (Handtmann S. 228 f.). Das Messer dient hier nicht zu so mörderischem Zwecke, wie die Sichel, die Serp und Serpolnica in der Hand tragen und mit der sie ihrem Opfer den Kopf abschneiden; aber die wesentliche Identität beider Waffen, durch deren Nennung die Sage die Todesangst des Alptraums motiviert, ist klar, und ebenso daß es eine Variation des nemlichen Gedankens ist, wenn der Scherber seine falsch antwortenden Opfer verschluckt — gerade wie die griechische Sphinx die ihrigen. Eine zugehörige Sage (S. 230 ff.) enthält zwar nichts von den lästigen Fragen, bewahrt aber dafür den wichtigen Zug, daß der Scherber die Leute, die im Freien einschlafen, überfällt und verschlingt.

Zwei andere Sagen (S. 234 ff.; 236 ff.; vgl. 263) zeigen ferner den Scherber als frauenlüstern gleich dem Serp. Die erste darunter wiederholt auch das Motiv, daß den Anfang die Fragen bilden. Wenn

dabei die Angabe steht, trotz seiner Verliebtheit sei es mit des Scherbers Mannheit nicht weit her, so gemahnt das an die Bekenntnisse der Weiber in den Hexenprozessen, welche Ähnliches von ihrem teuflischen Buhlen aussagten, und man möchte wohl wissen, ob Beides aus uralten, der subjektiven Natur des Incubus entsprechenden Überlieferungen stamme oder ob dieser besondere Zug erst durch das Inquisitionsschema der Hexenmeister hervorgelockt und dann auch auf den Scherber übertragen worden sei. Übrigens fragt sich, ob der Zug nicht auf Umdeutung eines anderen beruht. Als nemlich der Scherber ein Mädchen dahin gebracht hat, ihm einen Kuß zu gewähren, befällt ihn ein Zittern, es strömt feucht von seinen Gliedern herab, und er schleicht sich zurück in sein Wasserhaus (S. 238); auch sonst ist von dem nassen Fleck die Rede, den der Scherber zurück läßt (S. 236), und es heißt: Erfahrene sehen nach seinen Füßen; ist es da naß, so wissen sie, wen sie vor sich haben (S. 229). Das scheint aber lediglich darauf zu deuten, daß der Scherber als Wassermann gedacht ist, wie denn auch berichtet wird, er halte sich gerne am Wasser auf (S. 229), und sein Palast sei früher tief im Mohriner See gestanden (S. 231). Auf der Insel Sylt findet man, wenn Nachts Einer sich den Schlafenden auf die Decke gelegt hat, Morgens einen kleinen Strom salzigen Wassers in der Stube, und man meint, der Alp sei der Geist eines ertrunkenen Seemanns, der mit nassen Kleidern, die Stiefel voll Wasser, als „Wiedergänger" die Leute heimsuche (Müllenhoff S. 183 Nr. 251). Auch der neugriechische Kalikantsaros läßt nasse Spuren zurück (Schmidt, Volksleben S. 149), die sich aber vielleicht physiologisch aus dem Angstzustand des Alptraums erklären lassen.

Wenn es wahr ist, daß die sphingische Fragepein und Examensnot nur eine dichterische Schilderung des beklemmenden Alpzustandes ist, dann muß diesen Sagen vom Mittagsalp auch etwas Verwandtes in denen vom Nachtalp entsprechen. Die einfachste Bestätigung dafür ist, daß gerade die ausführlichen Berichte über das Gespräch von des Flachses Qual und des Roggens Qual das Ende der Scene durch den Aufgang der Sonne oder den Schrei des Hahnes herbeiführen: der M o r g e n, d e r d i e S c h l ä f e r w e c k t, verscheucht eben dadurch die Alpgespenster. Wir haben uns oben auf den Examens t r a u m als eine bekannte Tatsache berufen können; wäre das auch nicht der Fall, so läßt sich doch zeigen, daß für die Examens s a g e Anknüpfungen in den volkstümlichen Angaben über den Alpzustand gegeben sind, aus

denen sie auf dem Wege der dichterischen Fortgestaltung hervorgehen mochte. In der Schilderung der Alpqual, wie sie in den verschiedensten Sagensammlungen zu finden ist, wiederholt sich neben dem stehenden Zuge, daß der Überfallene unfähig sei sich zu rühren, ebenso beharrlich auch der andere, daß diese Regungslosigkeit sich auch auf die Zunge erstreckt: der vom Alp Gedrückte vermag nicht zu sprechen. Die einfache Umkehrung davon ist, daß, sobald der Gepeinigte die Sprache wieder erlangt, der Alp ihn verlassen muß; das Abschütteln des Zungenbannes und der Klang der eigenen Stimme haben dieselbe Wirkung wie Tagesanbruch und Hahnenschrei oder wie der Zuruf einer wachen Person, der gar oft als Rettungsmittel wider den Alp angegeben wird: der Schläfer erwacht. Mythisch wird das so ausgedrückt: Wenn der Heimgesuchte die auf ihm hockende Tiergestalt mit dem Namen derjenigen Person anspricht, welche in solcher Tierverwandlung den Alpdruck ausübt, so steht diese in ihrer eigenen Gestalt vor ihm und kann nicht mehr schaden (Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren S. 26 Nr. 126); oder: wenn man beim Kommen der Trude alsogleich einen heiligen Namen ausspricht, muß sie fliehen (Zingerle, Sitten ꝛc. des Tiroler Volkes[2] S. 70 Nr. 594); vermutet man ohngefähr, wer es sei, den man auf sich liegen fühlt, so muß man ihn beim Namen rufen, und die Murraue entweicht (Norddeutsche Sagen S. 419 Nr. 195).

Es liegt hier eine Auffassung des Alps zu Grunde, auf welche jetzt nicht nötig ist näher einzugehen, wornach nemlich das Drücken nicht von Dämonen herrührt, sondern von Menschen, denen die Gabe des „Drückengehens“ eigen ist; aber die Anwendung auf unsern Fall ist unschwer zu machen: wie die Tiroler Trude nicht durch ihren eignen, sondern durch den göttlichen Namen verscheucht wird, so ist es überhaupt an sich gleichgiltig, was gesprochen wird, und es kommt darauf an, daß gesprochen wird. Die Sage faßt das entweder so auf, daß anhaltend gesprochen werden müsse (Flachses Qual u. dgl.), wobei denn das Ende durch den Hahnenschrei ꝛc. herbeigeführt wird, oder daß es gelte, auf eine gestellte Frage das rechte Wort auszusprechen (Sphinx); der neugriechische Kalikantsaros oder Werwolf, auch Babutsikarios genannt, was nach Suidas einen Alp bedeutet, hockt den Begegnenden auf und fragt sie: Werg oder Blei? Sagen sie „Werg“, so läßt er sie los, sagen sie „Blei“, so drückt er sie zu

Boden und richtet sie kläglich zu (Schmidt, Volksleben S. 145). Hier ist aus der Vorstellung vom richtigen Wort die Folgerung gezogen, daß das unrichtige Wort Verderben bringe; andere Belege hiezu sind uns schon reichlich vorgekommen.

Noch weiter, geradezu zur Umkehrung des eigentlichen Verhältnisses, führt es, wenn nun überhaupt dem Wort, dem Sprechen eine schädliche Wirkung zugeschrieben wird; während es sonst heißt, man müsse antworten, aber ja nicht falsch, weiß die Überlieferung des Samlandes, man dürfe gar nicht antworten: Einer hörte in der Nacht seinen Namen rufen, er antwortete „Ja", und gleich begann ihn die Mahr zu drücken; wäre er still gewesen, so hätte sie ihn nicht gefunden; überhaupt muß man in der Nacht erst auf den dritten Ruf antworten (Reusch[2] S. 4 Nr. 2). Nach griechischem Volksglauben klopft der Vampyr, eine düstere Abart des Alps, bei Nacht an die Haustüren und ruft einen Namen; antwortet der Gerufene, so stirbt er Tags darauf, im andern Fall bleibt er unversehrt. Daher war es auf Chios zu Allatius' Zeit allgemein befolgte Regel, bei Nacht einem Rufenden niemals sofort zu antworten; erst die Wiederholung des Rufs gab die Gewißheit, daß man es nicht mit einem Vampyr zu tun habe (Schmidt, Volksleben S. 165). Die Iren haben den Glauben, wer den Feen antworte, eh sie ihn dreimal angerufen, sei ihnen verfallen (Rodenberg, Harfe von Erin S. 96). In der Oberpfalz hatte einmal eine Frau die Trud, von der sie geplagt wurde, durch Aussprechen der heiligen drei Namen vertrieben, und jene schlug im Hinausgehen die Türe zu, daß das ganze Haus zitterte, streckte aber bald den Kopf wieder herein und rief dreimal die Frau bei Namen, die aber schwieg stille und war fortan von der Plage befreit (Schönwerth 1, 222). Man beachte hier wieder die Form der Doppelsage: zwei Weisen, den Alp zu vertreiben, werden zu einer Erzählung verbunden dergestalt, daß die eine für den Augenblick, die andere für immer Befreiung schafft. Es wird nach dem Angeführten kein Zweifel bestehen, daß, wenn es in den früher mitgeteilten Neraidensagen (S. 38 f.) hieß, man dürfe den Neraiden auf ihre Fragen keine Antwort geben, hierin erstlich ein Alpmotiv und zwar zweitens lediglich eine Variation des sphingischen Fragemotivs vorliege.

---

11. Nachtalp und Tagalp.

Es ist begreiflich, daß die Entfaltung des einfachen Wortes oder Ausrufs zu einer Scene mit Rede und Gegenrede sich von der bloßen Schilderung des nächtlichen Alptraums losgelöst hat und wegen ihrer epischen Verwendbarkeit an solchen Sagen und Märchen haften blieb, deren Schauplatz von vornherein, nicht erst vermöge der Traumillusion, im Freien war: an den Sagen vom Mittagsgeist, von der Sphinx, an den Märchen vom Erbsenfinder und vom Gestiefelten Kater. Bedürften wir noch einer Bestätigung des Zusammenhangs der Sagen von Mittagsgeistern mit denen vom nächtlichen Alp, so würde ihn folgende Erzählung geben, die abgesehen vom Fragespiel völlig wie eine gewöhnliche Alp- oder Mahrtensage verläuft. In Guhrow kam einmal die Pschezpolnica zu einem Maurer, als dieser gerade von der Arbeit nach Hause zu gehen beabsichtigte. Sie wollte, wie es ihre Art war, ihm Fragen vorlegen, die er beantworten sollte, er aber, da er mit den Antworten nicht recht Bescheid wußte, stellte sich, als habe er noch ein Loch in die Holzmauer zu bohren. Als er damit fertig war, sagte er der Pschezpolnica, sie solle einmal in das Loch fassen, das sei noch ganz heiß. Diese tat also. In demselben Augenblick ergriff der Maurer einen Nagel und nagelte ihren Finger fest, dann entfernte er sich eilig. Am Nachmittag, als die Arbeit an dem Hause wieder begann, fand man in dem Loche der Holzmauer einen abgebrochenen menschlichen Finger (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 107 f.). Wir werden auf die hier einschlagende Gruppe von Erzählungen weiter unten ausführlich zu sprechen kommen; hier genüge zur vorläufigen Orientierung Folgendes.

Die Atemnot, welche den Alptraum erzeugt, entsteht nach Boerners mehrfach erwähnter Dissertation dadurch, daß irgend ein Bettstück sich dem Schläfer dicht an Mund und Nase schiebt, und je nach der äußern Beschaffenheit dieser Hemmung bildet die Traumphantasie das Bild eines zottigen oder glatten Tieres u. dgl., unter dessen Druck man leide; sehr begreiflich ist daher eine Angabe aus dem Spreewald, wornach sich der Leib der Mürawa anfühlt wie rohe Leinwand (Schulenburg, Wendische Sagen S. 150). Wenn, wofür hier nicht der Ort ist Belege beizubringen, vielfach in den Sagen der Zug begegnet, der Geplagte habe ein Kissen in die Mitte des Zimmers geschleudert, und der Alp sei auf diesem sitzen geblieben, so ist ohne

weiteres verständlich, daß mit dem Wegwerfen des Kissens der Druck aufhörte, und es nimmt sich fast aus wie ein Spielen mit der natürlichen Erklärung, wenn der Alp auf das Kissen gebannt erscheint, mit welchem er ja im rationalistischen Sinne identisch ist. Ebenso verhält es sich mit folgender Sage: Einer, den die Mürawa drückte, hielt sie fest, stöhnte und schrie: Licht, Licht, ich halte den Kerl an der Brust. Da brachten sie schnell Licht, und er hielt das Kopfkissen gepackt, die Finger tief in der Leinwand, daß die Mürawa dazwischen stand (Schulenburg S. 153). Der Schluß dieser kurzen Geschichte klänge wie platte Aufklärung, wenn nicht der Zusatz dabei stünde, zwischen den in die Leinwand gekrampften Fingern sei die Mürawa gewesen: die Sage läßt sich die Realität des Traumbildes durch den wachen Augenschein nicht nehmen, nicht bloß das Kissen, sondern auch der Alp ist gepackt, er tritt aus der Traumsphäre in die Wirklichkeit des Tages herüber.

Görres in seiner christlichen Mystik (4, 2, 433) bringt unter einer Menge von ähnlichen Erzählungen, worin er die Schliche des Teufels erkennt, auch eine Geschichte aus Somersetshire bei, wornach ein junger Mensch die Hexe, die ihn ritt, bei den Haaren festhielt und nach Licht schrie; mit dem ersten Kerzenschimmer entwand sich ihm das Weib, und er stand außer Atem, beide Hände voll Haare, die er achtlos fallen ließ und die nachher nicht wieder aufzufinden waren. Ob hier eine Volkssage als wahre Begebenheit aufgetischt ist oder ob ein einzelner Alptraum in typischer, sagenmäßiger Weise verlief, ist vollkommen gleichgiltig; aber wir sehen, daß nicht bloß das Kissen, sondern auch Haare ergriffen werden, deren rätselhaftes Verschwinden im vorliegenden Fall mit christlicher Mystik genau so viel zu schaffen hat als das der Drute selber. In Montavon hat sich ganz die nemliche Geschichte mit dem Doggi, wie dort der Alp genannt wird, zugetragen. Der alte Winkler, nun längst verstorben, ist bei Lebzeiten ein baumstarker Mann gewesen und hat mit beiden Händen ein Doggi, das sich ihm auf die Brust legte, bei den Zöpfen festgehalten; als aber sein Weib, dem er zurief, mit Licht erschien, ward er des Doggi nicht mehr Meister und mußte es laufen lassen; es huschte windschnell zur Tür hinaus, und man sah noch, wie es seine zwei fliegenden Riesenzöpfe auf der eiligen Flucht um die Türpfosten schlug (Vonbun, Beiträge zur deutschen Mythologie S. 42 f.). Bei den Friesen heißen die Mahren Walriderskem; ein Mann im Sater-

lande, der stark von einer solchen geplagt war, nahm sich vor, sie zu fangen, hieß seinen Bruder sich vorn ins Bett legen und griff zu, als er den schlimmen Gast am Fußende herankommen hörte, packte richtig mit voller Faust ihr Haar und lief hinter der Fliehenden her, bei fünfzig Schritt außer dem Hause, da hatte er aber nicht mehr Kraft genug und mußte loslassen, doch von Stund an ließ sie ihm Ruhe (Strackerjan 1, 386 § 251, e). Dieser letztere Zusatz, sie habe sich fortan nicht mehr blicken lassen, braucht keine Ausschmückung zu sein, die Sage kann ihn der Erfahrung abgelauscht haben: das Bewußtsein, der Mahre einen Denkzettel gegeben zu haben, mag auf die Traumphantasie in ähnlicher Weise störend wirken, wie die Reflexion über die Entstehung des Alptraums zum Mittel wird, denselben vorkommenden Falls zu „coupieren" nach Boerners Ausdrucke (a. a. O. S. 31, vgl. S. 25).

Die fliegenden Zöpfe, die man noch um den Türpfosten schlagen sieht, gehören dem Traumgesicht an, werden aber von der Sage im Sinn der Beglaubigung verwendet, und desgleichen sind die Haare, die der Erwachte noch in den Fäusten hält, dann aber nicht mehr vorzeigen kann, als handgreiflicher Beweis gemeint. Ihr volles Recht der Dichtung macht aber die Sage erst dann geltend, wenn sie erzählt, die ausgerissenen Haare seien nicht verschwunden, oder gar, zwischen den festhaltenden Fingern habe sich außer der Leinwand auch die Mahre befunden, und daraus eine Fortsetzung der Geschichte spinnt. Statt der Haare nennt sie häufig einen Strohhalm und stellt die Sache so dar, die Mahre habe, da sie sich gefangen sah, die Gestalt eines Halmes angenommen oder eines ganzen Strohbüschels (Alpenburg, Mythen S. 268). Besonders lehrreich ist folgende Angabe aus Tirol: Ein lediger Bauer, der oft von der Trud heimgesucht ward, streckte, als sie einst wieder auf ihn kam, die rechte Hand aus und faßte sie bei den Haaren; sie aber riß sich los, und als der Hansel die ausgerauften Haare bei Licht besah, da waren es Strohhalme (ebd. S. 302). Dies Stroh stammt aus den Zeiten, als die Menschheit noch nicht die kultiviertere Betteinrichtung kannte, welcher das früher erwähnte Kissen angehört, ist also sagengeschichtlich älter als dieses; daß aber statt der Handvoll Stroh, welche sachlich angemessener scheint, meist ein einzelner Halm oder eine bloße Ähre genannt wird, das hat vermutlich sprachliche Gründe, auf die wir hier nicht näher eingehen können (vgl. einst-

weilen Anzeiger für deutsches Altertum 13, 48). Hat aber einmal die mythische Dichtung den Schritt getan, das ausgerissene Haar des Alps oder den ganzen Alp aus dem Traum in die wache Wirklichkeit herüberzunehmen, dann ergibt sich von selbst eine Ausführung der näheren Umstände, ohne welche das wunderbare Ereignis allzu kahl hingestellt wäre. Hienach bedürfen nun die nachstehenden Erzählungen abgesehen von Einzelheiten keines weiteren Kommentars; nur darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß, wie schon vorhin gezeigt, das Alpdrücken nicht bloß von Dämonen, sondern auch von dämonischen Menschen herrührt.

Ein junger Bursch hatte gehört, man müsse, wenn man von der Murawa gedrückt werde, nach der Brust fassen und das festhalten, was man ergreife. Als ihn nun die Murawa wieder bedrängte, langte er zu und ergriff einen Strohhalm, den nagelte er an. Am nächsten Morgen hieng seine Geliebte tot an der Wand (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 136 Nr. 18). Es war einmal ein Schneidergeselle, zu dem kam jede Nacht eine Mora und saugte ihn aus. Sie trieb es so lange, bis der arme Mensch vollständig geschwächt war und wie ein lebendes Gerippe herumgieng. Die andern Gesellen spotteten seiner und rieten ihm, er solle beim Schlafengehen einen Hammer und einen großen Nagel zu sich ins Bett nehmen und, sobald er die Mora spüre, sie festhalten und um keinen Preis loslassen, möge sie welche Gestalt immer annehmen (sie kann sich nemlich in alle möglichen Gestalten verwandeln). Er beschloß diesen Rat zu befolgen, nahm einen Bund Stroh in die Hand, gieng zu einigen vertrauten Kameraden und erzählte ihnen, was man ihm geraten. Die Freunde empfahlen ihm, die Mora an die Tür festzunageln. Er tat so, und in der Frühe fand man ein kleines Kind an die Tür genagelt. Nun war er erlöst und die Mora kam niemals wieder, ihn zu saugen (Krauß, Sagen und Märchen der Südslaven 2, 383 Nr. 146). Die Erzählung ist in Unordnung geraten. Augenscheinlich handelt es sich wieder um eine Doppelsage; der erste Teil besagt, der Schneider habe, als er die Mora ergriff und nicht losließ, einen Büschel Stroh in der Hand behalten; der zweite ruht auf der Sagenform, wornach man das Festgehaltene durch Annageln bis Tagesanbruch verwahren soll, weil aber die Mora schon gefangen ist, nemlich als Stroh, fragt er, was mit diesem anzufangen sei: der Rat, Hammer und Nagel mitzunehmen, gehört nicht in den ersten, sondern in den zweiten Teil. Hervorgehoben zu werden verdient, daß auch hier, wie in Tirol, der Alp sich

nicht in einen einzelnen Halm, sondern in einen ganzen Büschel verwandelt. In Hessen berichtet man den Fang des Alps ähnlich wie im Spreewald, wo die Leinwand des Kissens festgehalten wird: Ein Arbeitsmann hatte Nachts keine Ruhe vor dem Alp und nahm sich vor, wenn er wieder käme, wolle er ihn packen. In der folgenden Nacht kam der Alp nach gewohnter Weise, ihn zu plagen; er aber faßte schnell seine Decke zusammen, holte sein Licht, welches er schon bereit gestellt hatte, und öffnete vorsichtig die Decke, und was fand er? Einen Pantoffel. Gut, sprach er, du sollst mich nicht wieder pantoffeln! nahm Hammer und Nägel und heftete den Pantoffel an die Tür. Als er Morgens aufstand, hieng seine eigene Frau mit einem Ohre festgenagelt am Brette (Wolf, Hessische Sagen S. 58 Nr. 91). In Vorarlberg heißt der Alp Schrättlig. Einer faßte den Schrättlig, da er sich just als Strohhalm zum Schlüsselloch hineinwand, nagelte ihn an die Zimmerwand, und als er Morgens erwachte, gewahrte er ein altes Weiblein an der Wand hängen, und das war der tote Schrättlig (Vonbun, Beiträge S. 40).

Ein Schmied ward häufig vom Toggeli gedrückt. Er klagte seine Plage einem Bekannten, der ihm folgenden Rat erteilte. In seiner Schlafkammer solle er ganz sauber wischen, nicht den geringsten Kehricht darin dulden und über Nacht ein Fenster offen lassen; ferner was immer am Morgen er im Zimmer finde, und wär's auch nur ein Hälmchen vom Kehrwisch oder Besen, das solle er aufheben und drunten in der Schmiede in den Schraubstock klemmen. Wirklich fand der Schmied eines Morgens einen Halm auf dem Boden und tat, wie ihm geraten war. Als er sich nachher wieder beim Schraubstock umsah, fand er darin ein ihm unbekanntes Weibsbild eingezwängt und tot (Lütolf, Sagen aus den fünf Orten S. 117). Ein Schreinergesell klagte einem klugen Manne, daß er jede Nacht gedrückt werde, er wisse nicht von wem. Der Mann versprach ihm zu helfen und legte sich die folgende Nacht neben sein Bett, das in der Werkstatt stand. Um elf Uhr hörte er den Alp durch ein Löchlein in der Wand hereinschlüpfen, worauf der Andere auch gleich zu ächzen anfieng; da sprang er rasch auf und verstopfte die Öffnung. Als das geschehen war, weckte er den Gesellen, hieß ihn ein Licht anzünden und durchsuchte mit ihm die ganze Werkstatt. Sie konnten nichts Verdächtiges finden, als eine Kornähre, die schraubte der kluge Mann in einen Schraubstock. Des andern Morgens fanden sie statt

der Ähre eine nackte Weibsperson darin (Wolf, Hessische Sagen S. 59 Nr. 93). Ein Schlossergesell aus Königsberg schlief einmal Nachts in der Werkstube und wurde von der Mahr entsetzlich gedrückt. Er behielt aber so viel Besinnung, daß er noch schnell um sich griff und Etwas fest packte; dies ist ein gewöhnliches Mittel gegen Alpdrücken. Er hatte in der Angst einen Strohhalm erfaßt, der sich in seinem Bette fand, und ihn hielt er nun mit aller Kraft, bis der Mahr nachgelassen hatte. Darauf stand er auf, und um den Strohhalm nicht loszulassen, zwängte er ihn in seinen Schraubstock. Andern Tages stand ein nacktes Frauenzimmer statt des Strohhalms da, und zwar war ihr kleiner Finger in den Schraubstock geklemmt (Reusch, Sagen des preußischen Samlandes[2] S. 3 Nr. 2, 3).

Dies Frauenzimmer mit dem eingezwängten Finger hat offenbar keinen andern mythologischen Ort, als die Pschezpolnica mit ihrem festgenagelten. Wie die Sagen, welche des Schraubstocks erwähnen, zur besseren Motivierung den Helden einen Schmied oder Schreiner sein lassen und ihm gar die Werkstatt als Schlafgemach anweisen, so ist er auch hier ein Handwerksmann, ein Maurer, und die ganze Situation ist aufs Anschaulichste ausgemalt. Weil aber die Geschichte nicht vom Nachtalp, sondern vom Tagalp handelt, ist sie dem Stil der Sagen vom Mittagsgeist angepaßt, es wird weder des Schlafens erwähnt, noch versteckt sich die Mittagsfrau in einen Strohhalm; doch daß sie als Alp zu denken sei, ist unzweifelhaft. Übrigens kennen nicht bloß die Slaven diese Übertragung vom Nachtalp auf den Tagalp; da, wie schon erwähnt, verwandte Erzählungen weiter unten noch zur Sprache kommen werden, so beschränken wir uns hier darauf, ein einziges Beispiel anzuführen. In Vorarlberg heißen die Wildleute Fänggen. Einmal gieng ein Mann in den Wald, Klötze zu klieben; wie er in der besten Arbeit ist, kommt eine Fänggin zu ihm, hockt neben ihn auf den Boden und hebt an, mit ihm zu schwatzen und ihn über Allerlei auszufragen. Der Holzmann gibt erst ordentlich auf Alles Red und Antwort; aber die Fänggin hatte ein so geläufiges Mundwerk und schwatzte und fragte, daß dem Mann das Geplapper lästig ward und die Geduld ausgieng. Er fieng nun an, sie zu belügen. Da sie endlich wissen will, wie er heiße, sagt er, sein Name sei Selb — in Wahrheit hieß er Hannes. Die dumme Fänggin glaubt's ihm aufs Wort und fragt wieder nach etwas Anderem. Zuletzt wird der gute Hannes rot vor Zorn und fährt sie an: Luder ver-

dammtes, du könntest anheben das Maul halten. Die Fänggin läßt sichs nicht anfechten und förschelt weiter; im Eifer der Rede bringt sie die Hand in den Spalt des angehauenen Klotzes; der Hannes merkt's, reißt Axt und Keil heraus und läuft davon. So ist die Fänggin mit der Hand festgeklemmt und fängt vor Schmerzen zu schreien an. Da kommt ein Fängg aus dem Wald gelaufen und fragt, wer ihr das angetan habe. O, Selb tan! ruft sie; da lacht er: Selb tan, selb han! geht wieder in den Wald und läßt sie zappeln (Vonbun, Sagen S. 9 Nr. 9; vgl. Firmenich 3, 327 f.). Es tritt hier eine Erweiterung auf durch ein Motiv, das aus der griechischen Polyphemsage allgemein bekannt ist; in der wendischen Erzählung kommt Niemand der Pschezpolnica zu Hilfe, sie befreit sich, indem sie den Finger zurückläßt: der abgerissene Finger hat wie die ausgerissenen Haare die Bedeutung der Bürgschaft, daß das Ganze nicht etwa ein Traum gewesen sei.

Auch dies Motiv hat in einem Märchen Verwendung gefunden, ähnlich wie wir das bei „des Roggens Qual" gesehen haben; auf die Entstehungsgeschichte dieser weitverzweigten Gruppe, welche Köhler im Jahrbuch für romanische und englische Literatur 7, 24 ff. behandelt hat, können wir hier noch nicht eingehen, sondern behandeln nur die Episode vom eingeklemmten Alp. Eine finnische Version des in Rede stehenden Märchens erzählt, wie ein junger Mensch, Gylpho mit Namen, im Wald eine Eiche anhieb; da gesellte sich ein riesiger grauer Mann zu ihm, sah lächelnd auf seine Arbeit und sprach: Das nennst du also Holzhacken, dummer Junge? Gib mir die Axt, dann will ich dir zeigen, was eine Hacke ist. Gylpho merkte, daß er es mit einem Waldgeist zu tun habe, schlug seine Axt so tief ins Holz als er konnte und stellte sich an, als kriege er sie nicht wieder heraus. Als nun der Waldgeist seine Finger in den Spalt legte, um zu helfen, zog Gylpho rasch die Axt heraus, und jener war gefangen (Bertram, Jenseits der Scheeren S. 5). In einer deutschen Variante ist der Waldgeist durch den Zwergkönig ersetzt, der nicht mit der Hand, sondern mit dem Bart in den Holzspalt gerät; es wird ausdrücklich hervorgehoben, der Vorfall habe sich zugetragen, als die Sonne gerade mitten am Himmel stand (Colshorn Märchen Nr. 1). Der Zwerg ist also ein daemon meridianus. In einer litauischen Version reißt sich das eingeklemmte Männlein den Bart mit der Wurzel aus, um loszukommen (Schleicher S. 134), ähnlich wie die Pschezpolnica den Finger drangibt. Eine tirolische Fassung verlegt die Scene in die Nacht;

als es elf Uhr schlug, kommt ein spannenlanges Männlein ins Bett des Märchenhelden, hockt bei seinem Haupte, zieht und zerrt ihn daran, der aber hebt an zu fluchen, daß das Männlein entweicht (Zingerle, Kinder- und Hausmärchen aus Tirol[2] S. 231). Hier tritt also der Nachtalp wieder für den Tagalp ein. Gleichfalls aus Tirol stammt eine Parallele, wornach um die Mittagszeit ein tückisch blickendes Männlein heranschleicht, aber, eh es dem jungen Menschen etwas anhaben kann, von ihm gepackt und beim Bart an einen Nagel gehängt wird (Zingerle, Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland S. 406). Ganz ähnlich, auch darin, daß, als man nachschaut, bloß noch der ausgerissene Bart dahängt, ist eine Fassung aus Südtirol (Schneller S. 190). Im russischen Märchen finden wir statt des männlichen Alps wieder einen weiblichen, die Baba Jaga; Hans Bärensohn, den sie überfallen will, überwältigt sie, schneidet ihr drei Streifen Haut aus dem Rücken und hängt sie beim Fuß an der Türe auf, um nach ihr zu schießen, trifft aber den Strick, so daß sie herabfällt und entwischt (Afanasieff 8, 85).

Wie in den vorhin mitgeteilten Sagen ist in diesen Märchen bald vom Festnageln an Wand oder Türe, bald vom Einzwängen die Rede; nicht selten ist auch der Zug, daß der Held ein Schmied ist: z. B. in einer welschtirolischen Version packt der Schmied den Zwerg am Barte und wirft ihn mit solcher Gewalt an die Mauer, daß das Blut aufspritzt (Schneller S. 115). Wir lernen hier im Vorbeigehen verstehen, daß die bekannte Scene in dem Märchen „Der Froschkönig und der eiserne Heinrich" (Grimm Nr. 1), wie ein Frosch ins Bettchen der Königstochter schlüpft, aber von ihr an die Wand geschleudert wird und entzaubert als Prinz herabfällt, nichts ist als eine Scene aus dem Alptraum. Doch das nur beiläufig; das Andere aber, daß der Held dieser Gylphogruppe häufig ein Schmied ist, gehört zur Sache, denn es zeigt, daß auch in dieser Hinsicht das Märchen abhängig ist von den früher besprochenen Sagen: dort sahen wir, wie aus der Vorstellung vom Festhalten des Alps der Gedanke an Hammer und Nagel oder an einen Schraubstock sich ergab, und weiterhin, wie um dieser Geräte willen das Abenteuer einem Schmiede zugewiesen ward. Wenn nun hier, im analogen Märchen gleichfalls ein Schmied auftritt, so wissen wir, woher das rührt, und diese Erkenntnis wird uns später zu Gute kommen, wenn die Gesamtgeschichte der Märchengruppe und ihre Fortentwicklung zu besprechen ist. Für

jetzt haben wir nur noch zu zeigen, daß die Episode nicht etwa ohne Verständnis für ihre mythische Bedeutung in das Märchen aufgenommen ist, sondern daß die darin auftretenden Dämonen, ganz dem Inhalt entsprechend, als Alpwesen gedacht sind. Daß in einer der tiroler Fassungen die Scene wie ein nächtlicher Alpüberfall geschildert sei, ward schon erwähnt. Bedeutsam ist aber auch, daß in den deutschen Versionen ein Zwerg, in den slavischen die Baba Jaga genannt wird. Was den Zwerg anlangt, so ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß sein Name, von twergen drücken abgeleitet, ihn als Drücker kennzeichnet; einige sachliche Belege für den Alpcharakter der Zwerge findet man im Anzeiger für deutsches Altertum 13, 44 ff. Eben daselbst ist ausgeführt, daß die Baba Jaga durch ihren Namen sich als ein beengendes, Atem benehmendes Wesen verrät; sachlich dient zur Ergänzung, daß in einem andern russischen Märchen, dem wir späterhin eine genaue Betrachtung schenken müssen, von der Baba Jaga erzählt wird, sie habe einem jungen Mädchen die Brüste ausgesogen, ganz wie dies anderweitig vom Alp berichtet wird (Afan. 5, 172; vgl. 8, 205).

12. Sphinx und Empusa.

All diese Sagen, in welchen immer wieder das Fragemotiv hervortritt, stehen in engstem Zusammenhang mit der Sphinx; was etwa die Griechen von dieser gewußt und erzählt haben außer dem, was der Zufall uns überliefert hat, gehörte ohne Zweifel dem bisher umschriebenen Vorstellungskreis an. Der Name Sphinx ist dabei von untergeordneter Bedeutung, da ja auch bei den Slaven, Litauern und Deutschen der Fragedämon unter den verschiedensten Bezeichnungen geht. Immerhin bestätigt er aber, daß die Fragerin eine Mahrte (*πνὶξ*) ist. Das buhlerische Wesen dieser kadmeischen Feldmahrte verrät sich in der Angabe, sie habe es auf junge Leute abgesehen. Buhlerinnen nannte man megarische Sphingen (Suidas unter *Μεγαρικαὶ σφίγγες*); das meint vielleicht, im Wortspiel mit *μέγαρον* Gemach, einen Gegensatz zur Feldmahrte, die Hausmahrte. Daß die Sphinx in der mündlichen Überlieferung als Mittagsgeist lebte, läßt sich mit der höchsten Wahrscheinlichkeit behaupten; bezeugt ist es nicht. Wohl aber wissen wir durch Suidas, daß eine andere Gestalt des alt-

griechischen Volksglaubens, die Empusa, ein Mittagsgespenst war, das den Leuten bei den Totenopfern erschien, wie die Mittagsfrau bei der Feldarbeit. Von ihrem Namen wird weiter unten noch gehandelt werden. Was uns die Angaben über die Sphinx nur erraten lassen, der buhlerische Charakter dieser Alpgeister, ist bei der Empusa deutlich zu erkennen; auf ihre mahrtenhafte Verliebtheit weist eine Anspielung des Demosthenes hin, wornach sie „Alles" trieb und mit sich treiben ließ; desgleichen berichtet davon eine Wundergeschichte aus dem Leben des Apollonius von Tyana (zu finden unter andern bei Soldan, Hexenproz. S. 46; Ferd. Baur, Drei Abhandlungen zur Gesch. der alten Philosophie 1876 S. 36).

Einer seiner Schüler, Menippus, läßt sich mit einem fremden Weibe von wunderbarer Schönheit, aber freien Sitten ein und steht im Begriff sie zu heiraten. Als sie dem Meister vorgestellt wird, erklärt dieser: das ist eine von den Empusen, die man sonst auch Lamien nennt; es ist ihnen weniger um Liebeslust zu tun als um den Genuß des Menschenfleisches, sie locken durch Liebreiz denjenigen, den sie aufzehren wollen. Nach einigem Sträuben bekennt sie denn auch, sie sei eine Empuse und habe an des athletischen Menippus Leibe nur einen trefflichen Schmaus gesucht; denn schöne Jünglinge sind diesen Wesen am liebsten, weil ihr Blut am reinsten ist. Weiter oben ist uns eine südslavische Sage vorgekommen, wornach der von der Mora Heimgesuchte mit der Zeit ganz entkräftet wird und wie ein Skelett herumgeht; und ähnliche Sagenzeugnisse für die schwächende Wirkung durch den Alp ließen sich leicht noch in großer Anzahl beibringen, darunter auch solche mit dem Zusatz, daß der Alp die Milch oder das Blut der Menschen trinke. Während vielfach nur die Verliebtheit des Alps hervorgehoben wird, hat sich andrerseits, indem man auf die Erschöpfung seiner Opfer den Nachdruck legte, die Vorstellung vom blutsaugenden Vampyr entwickelt; beide ursprünglich vereinigte Momente sahen wir in der Äußerung des Apollonius von Tyana zugleich auseinander gehalten und verknüpft: unter dem Schein der Liebessehnsucht stillt die Empusa ihren Hunger. Das Äußere der Empusa ist gekennzeichnet durch den Beinamen „die Eselsfüßige"; auch von einem ehernen Fuße ist bei ihr die Rede. Dazu halte man die wendischen Angaben über die Pschezpolnica, welche völlig schwarz behaart ist, Pferdefüße, aber ein menschliches Antlitz hat (Veckenstedt S. 106 Nr. 9); ihr männliches Seitenstück, der Sichelmann,

hat Feueraugen und ein Pferde- und ein Kuhbein (S. 56 Nr. 14).

Daß die Empusa sich auch bei Nacht sehen läßt, wird uns nicht wunder nehmen; die vorhin erwähnte Lebensbeschreibung des Apollonius weiß von einer Begegnung mit ihr im hellen Mondschein (den wir aus den neugriechischen Neraidensagen kennen), wobei sie sich in allerhand Truggestalten wandelte. Diese Wandelbarkeit zeigt sie auch in den Fröschen des Aristophanes; der Reihe nach erscheint hier das Gespenst als Ochse, Maultier und wunderschöne Frau, gleich darauf als Hund, und die Stelle schließt: dann muß es die Empusa sein; leuchtet ja doch von Feuer ihr ganzes Angesicht. Hat sie auch ein ehern Bein? Fürwahr das eine, von Eselsmist*) das andere. Schon vorhin, S. 55, in der südslavischen Morasage ist uns der Zug begegnet, daß sich der Alp in verschiedene Gestalten wandelt. Aus Masuren wird berichtet: Wenn man von der Mar gedrückt wird, soll man sie festhalten und nicht loslassen; sie nimmt dann alle möglichen Gestalten an, indem sie sich z. B. in eine Schlange, einen Frosch, einen Strohhalm verwandelt, aber tun kann sie nichts, wie grimmig sie auch aussieht, und endlich muß sie in ihre menschliche Gestalt zurückkehren (Toeppen S. 30). Die Druten in der Oberpfalz vermögen sich gleichfalls aufs mannichfaltigste zu verwandeln, in Strohhalm, Muffen, Federkiel, Besenreiser, Kehrwisch, Flederwisch, Erbsen 2c. (Schönwerth 1, 208 f.). Was es mit der Strohverwandlung auf sich habe, ist vorhin schon besprochen worden; später werden wir, diese Wandlungsfähigkeit überhaupt noch zu betrachten haben; für jetzt belegen wir nur, daß der empusische Gestaltenwechsel auch den Feld- und Waldgeistern zukommt: die Kornmutter in der Gegend von Danzig kann sich in Tiere, z. B. in eine Schildkröte verwandeln, die mährische Wilde Frau vermag die Gestalt jedes Tieres anzunehmen, in Oberfranken heißt es von der alten Babe (die vielleicht aus der Überlieferung der slavischen Bevölkerungsschicht jener Gegend stammt),

*) So wird gewöhnlich übersetzt, und Bachofen (Gräbersymbolik 387 ff.) sucht die schwer vollziehbare Vorstellung zu stützen. Allein *βολίτινον* scheint eine bloße Hyperbel für *βολιτινὸν* „voll Mist", „mit Mist beschmiert" zu sein (vgl. *πεδινός, ὀρεινός, ἀλγεινός*), und dies eine drastisch charakterisierende Bezeichnung für das Eselsbein der Empusa. Im Wort als solchem liegt die Beziehung auf den Esel nicht, denn Suidas übersetzt *βόλιτος* auch durch „Kuhmist" es wird also überhaupt „Mist" bedeuten.

sie sitze im Felde, das Korn hütend, und habe — ganz wie die Empusa — ein feurig's Augenlicht; bei Krakau sind um den Kopf der Baba mehrere Lichter zu sehen, im galizischen Kreis Bochnia gewahrt man Nachts Funken um ihren Kopf fliegen (Mannhardt 3, 301 ff.). Daß diese Feuererscheinungen ebenso zur Ausstattung des nächtlichen Alps dienen, lehrt eine böhmische Sage. In Böhmen herrscht der Glaube, daß der Alp die Seele eines Verstorbenen sei und daß man von ihm ledig werde, wenn ihn Jemand auf den Kirchhof zurück führe. Daß die Empusa, wie oben erwähnt, denjenigen erscheint, welche Totenopfer bringen, mag gleichfalls auf der Vorstellung beruhen, daß der Alp eine Totenseele sei; dies beiläufig. Nun war einst ein Mädchen vom Alp befallen worden, und ihr Bräutigam führte diesen nach dem Kirchhof; eine Frau, die ihnen begegnete, erkannte in dem Alp einen verstorbenen Dorfbewohner wieder, sie versteckte sich aber aus Angst hinter einen Baum, denn seine Augen leuchteten furchtbar (Grohmann, Sagen S. 209 f.). Hieher gehört auch eine Oldenburger Sage, wornach die Mahre, wenn man sie zum Weichen bringt, einer Feuerflamme gleichend abzieht (Strackerjan 1, 386 § 251, c); nach einer Schilderung aus dem Aargau sieht ein vom Schrätteli Gedrückter feurige Kugeln durch die Luft fliegen (Kohlrusch, Schweizerisches Sagenbuch S. 318). An der untern Wupper legt die Mahrte in Roßgestalt die Vorderhufe auf des Schläfers Brust und starrt ihn mit glühenden Augen auf beängstigende Weise an (Montanus, Vorzeit² 1, 128). Die Sache mag ihre physiologischen Gründe haben und der Alperfahrung, nicht bloß der Alpdichtung angehören; daß die Sage den Zug aufgriff und festhielt, dabei könnte auch etwas Sprachliches mitgespielt haben, worüber wir auf Anzeiger für deutsches Altertum 13, 50 verweisen.

Das Verwandlungsmotiv ist in den griechischen Mythen beliebt (Mannhardt, 2, 60 ff.), und namentlich kehrt auch der empusische Feuerschein wieder: in einer Sage von Dionysos nimmt dieser Gott verschiedene Tiergestalten an und soll als Stier gefesselt werden, da leuchtet Feuerschein, es ist als stehe das ganze Haus in Flammen, die man vergeblich zu löschen sucht, bis plötzlich der Gott wieder in eigener Gestalt vor Augen steht (ebd. S. 62). Durch diese einzige Sage schon ist es in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, daß Dionysos von der Sippe der Mittagsgeister abstammt; weiter unten werden wir darauf zurückkommen. Derlei scheinbare Feuersbrünste

mögen der Empusasage nicht fremd gewesen sein: wie es in jener Erzählung von Menippus und Apollonius heißt, die prächtige Ausstattung des Hochzeitsaales sei verschwunden, als Apollonius die Braut beim rechten Namen nannte, so könnte das Feuer, das nach Aristophanes aus ihrem Gesichte leuchtet, auch zu einem Flammengaukelspiel gedient haben; man vergleiche folgende Erzählung aus Böhmen. Ein Weib, das in den Sechswochen war, gieng einst in der Mittagsstunde hinaus und ließ ihr Kind allein im Bette. Plötzlich hörte sie in der Stube, wo ihr Kind lag, einen Schlag. Sie eilt ins Zimmer und sieht das Bett in Flammen und eine weiße luftige Gestalt, die sich über das Kind beugt. Sie schreit auf und ruft alle Nachbarinnen zusammen. Die weiße Frau entweicht, aber in ihren Armen hält sie ein Kind. Da stürzt die arme Mutter voll Verzweiflung in die Stube; aber die Flammen sind verschwunden, und im Bette liegt ein Kind, das hatte einen viel größeren Kopf als das frühere. Da sagten die Leute, die Polednice habe das Kind ausgetauscht (Grohmann, Sagen S. 113). Daß in eine Sage dieser Art die Empusa gar wohl passen würde, geht aus einer Stelle bei Libanius hervor, wornach sie Kinder und Weiber anzufallen pflegte; des Äschines Mutter hatte den Spitznamen Empusa, und zur Erläuterung wird diese räuberische Gewohnheit des Gespenstes angeführt, während Demosthenes, wie wir oben sahen, eine Anspielung auf dessen buhlerische Neigungen darin erblickt. Zu weiterer Bestätigung dient das Folgende.

Ohne Zweifel sind die Lamia und die Gello, welche schon im Altertum gelegentlich mit der Empusa identificiert wurden (vgl. Schmidt, Volksleben S. 134 Anm. 1, 139 Anm. 4), nichts anderes als landschaftlich verschiedene Auffassungen des nemlichen Mahrenwesens, das auch in der Empusa steckt. Die Gello, ursprünglich auf Lesbos heimisch, pflegt nach Hesychius die Neugebornen zu rauben und ist ein *εἴδωλον Ἐμπούσης*, ein Gespenst der Empusa. In einer von Leo Allatius mitgeteilten Legende hat sie die Fähigkeit zu fliegen und ihre Gestalt beliebig zu verändern, zwei christliche Heilige setzen ihr zu, da wandelt sie sich zuerst in einen Fisch, dann in eine Schwalbe, hierauf in ein Ziegenhaar, zuletzt, als ihr alles nichts hilft, wiederum in ein Weib. Die Heiligen züchtigen nun die Gefangene und verbieten ihr, fortan die Kinder der Christen umzubringen. Da gibt die Gello, für ihr Leben fürchtend, endlich selbst das Mittel an, durch welches die Menschen sich vor ihr zu

schützen vermöchten. Es besteht in der Kenntnis ihrer Namen, zwölf ein halb an der Zahl (Schmidt S. 139). Die Verwandlung in mehrere Gestalten und die schließliche Annahme der eigenen Gestalt ist ganz wie bei der Empusa und bei der Mahre. Unter den zwölf ein halb Namen schreibt einer "ihr Eselfüßigkeit" zu, eine Eigenschaft der Empusa; das wichtigste an diesem Arsenal von Namen aber ist, daß es zum Schutz gegen das Gespenst dient, ganz so wie man des Alps sich erwehrt, indem man ihn bei Namen nennt (oben S. 50) und wie die Empusa verschwinden muß, als ihr Apollonius auf den Kopf zusagt, wer sie sei. Unbedenklich dürfen wir also aus dieser Gellogeschichte den Schluß ziehen, daß eine Situation, wie die Polednicesage vorhin sie schildert, nemlich die des Kinderraubs, auch für eine Empusensage durchaus angemessen wäre.

So hat uns denn die Empusa nicht bloß auf den Zug im Bilde des Mittagsgeistes und des Alps überhaupt geführt, daß er sich beliebig verwandeln kann, sondern auch auf den andern, daß er Kinder stiehlt. Hiebei müssen wir noch verweilen; doch wie wir hinsichtlich der Verwandlungsfähigkeit uns begnügt haben, die Tatsächlichkeit dieses Glaubens zu erhärten, die Erörterung seines inneren Zusammenhangs mit dem Wesen des Alps für später vorbehaltend, so geben wir auch für das Andere vorläufig nur die Belege. Daß nemlich der Alp sich an Säuglinge mache, diese Vorstellung, welche sich nicht auf die Aussagen seiner Opfer berufen kann, bedarf einer gesonderten Erklärung; zwar ist die Schlußfolgerung, der Alp werde in seinem Menschenhunger keinen Altersunterschied gelten lassen, einfach genug, und eine Kinderkrankheit, wobei die Brüstchen anschwellen und sich entzünden, muß in der Tat dem Volksglauben zum Beweise dienen, daß der Alp mit den Kleinen ähnlich wie mit den Großen verfahre (man erinnere sich der Baba Jaga, welche der Jungfrau die weißen Brüste austrinkt); aber dieser Analogieschluß genügt nicht zur Erklärung alles dessen, was die nachstehenden Sagen enthalten.

---

13. Der Alp in der Wochenstube.

Zunächst seien solche Erzählungen gewählt, worin die Schlafsituation unverkennbar angedeutet ist. Ein Weib lag in den Sechswochen. Da

kam öfters ein kleines Männlein zur Tür herein, und während es so dasteht, wächst es, daß es an die Decke anstößt; es duckt sich, und der Rücken legt sich an die Decke an, das Gesicht aber auf das Bett der Mutter; allmählich ward es kleiner und kleiner, bis es zu seiner ersten Gestalt zusammensank und drohend durch die Tür verschwand. Mit geweihter Ware ward der Unhold vertrieben (Schönwerth 1, 200). Das ist deutlich die Schilderung eines Alps. Eine andere Kindbetterin hört in der Nacht ein Geräusch, fühlt etwas am Arme, und endlich „begann es zu drucken", sie schlummert aber darüber ein. Wieder einmal hörte sie es kommen; sie wirft ein weißes Tuch ins Zimmer und ruft: Drut, komm morgen! (S. 201 f.). Ganz so wird der Alp behandelt, wie weiter oben erwähnt worden ist: wem es gelingt, während des Druckes ein Kissen aus dem Bett zu schleudern, der entledigt sich damit des Alps. Es ist beachtenswert, daß diese und verwandte Erzählungen bei Schönwerth 1, 188 ff. in dem Abschnitt über den Wechselbalg, also über Kinderraub und Kindervertauschung stehen, während sie ebenso gut in das Kapitel von der Drute, vom Alp eingereiht sein könnten. Eine Bäurin verfiel gleich nach der Geburt in Schlummer. Da war es ihr plötzlich, als öffne sich leise die Türe. Ein Mann in aufgestülpten Hemdärmeln und scharlachroter Weste kam herein, gieng auf das Bett zu, nahm das Kind weg und legte ein anderes dafür hin. Bald darauf erwachte die Frau und hielt alles für einen Traum, da sie ihr Kind neben sich fand. Aber eine Nachbarin, der sie davon erzählte, verstand sich besser auf die Sache, sagte ihr, sie habe einen Wechselbalg, und riet ihr, ihn über einen Kessel siedenden Wassers zu halten, als wolle sie ihn hineinwerfen, dann werde der Mann wieder kommen und den Tausch rückgängig machen. Der Rat ward befolgt, und Alles geschah, wie vorausgesagt war (Vernaleken, Mythen S. 232 f.).

Hier spricht die Sage selber das Wort Traum aus, freilich nur um es abzulehnen; sie spielt mit ihrer eigenen Deutung. Aufs freie Feld führt uns eine litauische Sage von der Wolkenfrau Debesene, welche Schwangere und Kinder entführt. Eine Bäurin, die ihrer Niederkunft entgegensah, gieng eines Tages in den Wald, da senkte sich eine Wolke nieder und trug sie hoch empor in einen Palast, wo sie von weißen Frauen freundlich empfangen ward. Nachdem sie eines Kindes genesen war, fand sie sich wieder an die alte Stelle zurückgetragen; es schien ihr, als habe sie das alles nur geträumt, allein

es mußte doch Wahrheit gewesen sein, denn sie fühlte sich ihrer Bürde ledig (Veckenstedt, Litauische Mythen 1, 204). Auch hier deutet die Sage, indem sie den Traum leugnet, auf die reale Unterlage der mythischen Darstellung hin. Im Unterschied von den zahlreichen Wechselbalgsagen wird nicht das Kind, sondern das Ungeborne mit samt der Mutter entführt, das Ergebnis bleibt aber das nemliche, da diese ohne Kind zurückkehrt. Die Traumfahrt in der Wolke nach dem herrlichen Palast ist das Gegenstück zu der früher erwähnten, in deutschen Sagen begegnenden, die wir gleichfalls als Traumfahrt erkannt haben: Menschen werden durch die „Venediger" in einer Wolke nach Venedig entführt und wieder zurückgebracht; im Litauischen wird der im Wirbelwind fahrende „Venediger" durch den Wokietukas, d. i. den Deutschen ersetzt (Veckenstedt a. a. O. 2, 92 ff.), doch wird die Entrückungssage in dieser specifischen Form nicht bezeugt.

Den Wirbelwind, worin die Polednice die Wöchnerinnen entführt, haben wir früherhin als ein poetisches Vehikel für die Traumfahrt erklärt, das der im Freien waltenden Mittagsfrau bequem zur Verfügung stehe. Wenn nun von der litauischen Laume, welche unsrer Drute, dem nächtlichen Alp entspricht (ebd. 2, 98), gesagt wird, sobald sie in ein Zimmer trete, erhebe sich darin ein heftiger Wind (S. 99 Nr. 24), so zeigt sich, wie eng das Seelenfahrzeug mit dem Bilde des Alps verknüpft ist: der Wind, in welchem die Seele ihre Traumfahrt macht, ist das Fahrzeug des Alps selbst geworden, worin er zu den Schläfern kommt, die Mahre ist nichts andres als ein auf der Reise begriffenes seelisches Wesen (vgl. Anzeiger für deutsches Altertum 13, 41 f.), und bei den indischen Gandharven, denen das Alpdrücken zugeschrieben wird (Meyer, Indogerm. Mythen 1, 16 ff.), ist diese meteorische Seite so stark ausgebildet, daß sie für Windgeister angesprochen werden könnten. In Oldenburg kommt die Walriderske oder Mahre im Wirbelwind zu einem Manne, der auf freiem Felde schläft (Strackerjan 1, 379 § 250, a); und eine Frau erzählt, sie sei im Sommer auf freiem Felde schlafend von der Walriderske heimgesucht worden und habe verspürt, wie diese sie fortschleppen wollte (1, 376): Alpdruck und Entführung sind in einer Traumvorstellung verbunden, und wir ergänzen leicht den mythischen Ausdruck, die Walriderske sei im Wirbelwind gekommen und habe die Schläferin darin entführen wollen. Statt mit dem Winde zu fahren, dringen die Elben wohl auch mit den Sonnenstralen

durchs Astloch in Haus (Myth.[4] S. 382), und in Kärnten wendet man den Alpnamen Schrattl, d. i. Schrätlein, geradezu auf die an der Wand spielenden Sonnenstralen an (Lexer 225). Also nicht deshalb, weil er etwa ein Windgeist wäre, gebietet der Alp über den Wind; sondern unter Umständen gebietet er dem Wind, unter Umständen ist er als Windgeist vorgestellt, weil er entführt.

Die Entführung selbst aber ist ein Traumvorgang. Mitunter ist der Traum so lebhaft, daß der Schläfer, mit dem Alp ringend, aus dem Bette stürzt (Kohlrusch, Schweizerisches Sagenbuch S. 318; Perty. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur 1, 140), ja die Bewegung kann sich bis zum Schlafwandeln steigern. Perty an der eben angeführten Stelle berichtet einen Fall, wie ein etwa siebenjähriger Knabe, der an den roten Flecken erkrankt war, nach ängstlichen Hilferufen aus seinem Bette verschwindet und im Vorderhaus bei den Großeltern wieder gefunden wird, wo er erzählt: eine schwarz gekleidete Frau mit weißer Haube sei an sein Bett gekommen, habe ihn auf den Arm genommen, vor das Fenster auf das Dach gesetzt und in den Garten hinuntergestoßen. Vorfälle dieser Art stattet die Sage wohl mit einer Motivierung nach ihrer Weise aus. Auf einem Dorfe unweit von Krottingen lebte einmal ein Bauer mit seiner Frau und Tochter in einem alten, baufälligen Hause. Das Mädchen war etwa acht Jahre alt. Einst erwachte es in der Nacht, weckte die Eltern und sagte, die verstorbene Großmutter sei ihr erschienen und habe es aufgefordert, das Haus zu verlassen, denn dies werde bald einstürzen; allein die Eltern lachten es aus und schickten es zu Bett, es habe sicherlich nur geträumt. Bald darauf derselbe Vorgang. Das dritte mal erwachten die Eltern von dem Geschrei ihres Kindes, das trotz Sturm und Unwetter unbekleidet auf dem Hofe stand und erzählte, die Großmutter habe es aus dem Bette gehoben, auf den Hof geführt und halte es jetzt noch fest. In diesem Augenblicke fiel das Haus ein, und das Kind fühlte sich wieder frei (Veckenstedt, Litau. Myth. 1, 256 Nr. 14). Wir haben diese eigentümliche Erzählung, welche ganz im Stil jener wunderbaren Begebenheiten gehalten ist, die in mystischen Büchern als wohl beglaubigte Beispiele aufzutreten pflegen, hier eingeschaltet, um jetzt schon ein Thema anklingen zu lassen, das uns weiter unten beschäftigen wird: die Schicksalsidee.

Eine andere litauische Geschichte trägt wieder ganz den Charakter

der Wechselbalgsagen. Zwei Laumes oder Druten dringen in ein Haus, ein Kind zu stehlen. Ein Knecht belauschte sie, wie sie das Kind aus der Wochenstube holten, den Ofenbesen in die Windeln wickelten und den statt des gestohlenen Kindes in die Stube trugen. Rasch nahm er das Kindlein zu sich ins Bett. Als die Laumes zurückkamen und es nicht mehr vorfanden, überhäuften sie sich gegenseitig mit Vorwürfen, daß Keine Wache gehalten habe; über dem Streite fieng der Hahn an zu krähen, und die Laumes stoben davon. Der Knecht begab sich nun in die Stube, die Wöchnerin zu wecken, was ihm auch mit vieler Mühe gelang (ein von den beiden Laumes angezündeter Span scheint die Wirkung eines sog. Diebsfingers geübt zu haben, welchen Einbrecher anzünden, damit die Schläfer im Hause nicht erwachen). Als sie sich endlich ermunterte, sagte sie: ach mögest du gesund sein dafür, daß du mich geweckt hast; ich träumte einen so entsetzlichen Traum, als hätte man mir einen Klotz auf die Brust gelegt, so daß ich kaum Atem holen konnte. Was ihr dann der Knecht erzählte, wollte sie nicht glauben, bis sie sich überzeugte, daß außer ihrem eigenen noch das Laumeskind da sei (Schleicher S. 92 f.). Man sieht, die Wechselbalgsage ist der Alptraum der Wöchnerinnen; in naivster Weise hat die zuletzt mitgeteilte Erzählung eine Scheidung zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern vorgenommen, dergestalt daß jenes, der Alptraum, als ein Traumerlebnis dargestellt ist, dieses aber, das specifisch Wöchnerische, der Angriff auf das Kind, als ein objektiver Vorgang behandelt wird, den sich die Träumende nachher muß erzählen lassen.

Während der Bereich des Nachtalps recht eigentlich Schlafkammer und Bett sind, lauert der Tagalp draußen, und die Wöchnerin verfällt ihm nur, wenn sie die Stube verläßt. Das Mittagsgespenst, heißt es in Böhmen, hockt den Wöchnerinnen auf, die zu Mittag von elf bis zwölf Uhr auf die Gasse treten oder in den Keller oder auf den Boden gehen, und „muscht" sie (Grohmann, Abergl. S. 13 Nr. 58); „muschen" heißt drücken, und so ist der einfache dichterische Kunstgriff unverkennbar, vermöge dessen der Traumvorgang des Alpdrucks als ein waches Erlebnis außerhalb des Bettes geschildert wird. Daß die Mittagsfrau im Keller und auf dem Boden den Weibern auflauert, erinnert an die Angabe des Libanius über die griechische Mittagsfrau Empusa, daß sie aus finstern Orten hervor über Weiber

und Kinder herfalle; im steirischen Ennstale hält sich die „Törin", welche des Nachts in die Schlafzimmer eindringt und die Menschen drückt, den Tag über auf dem Heuboden auf, wo sie schon Viele wollen gesehen haben (Krainz, Mythen und Sagen aus dem steirischen Hochlande S. 406 Nr. 310). Mögen derlei Erzählungen noch so sehr in die Mittagsbeleuchtung gerückt sein, ihr Kern bleibt immer der Inhalt des Alptraums. Noch möge ein Beleg aus Norddeutschland hier Platz finden. Eine Bäurin liegt Nachts mit ihrem ungetauften Kind im Bette; da kommt eine kleine Frau und will ihr den Jungen nehmen; die Bäurin hält so fest als sie kann, aber die Kleine zog beinah stärker als sie, da rief jene ihren Mann, und als dieser Licht gemacht hatte, war die kleine Frau verschwunden (Bartsch, Mecklenburgische Sagen 1, 46 Nr. 64) — es fehlt nur noch, daß man die langen Zöpfe der Fliehenden um den Türpfosten schlagen sähe, und die vollste Übereinstimmung mit jener vorarlberger Doggigeschichte wäre hergestellt.

Diese auf der Schneide zwischen Traumwahrheit und Sagendichtung sich bewegende Erzählung macht die Sagen vom Kinderraub der Druten &c. verständlich. Von jener litauischen Geschichte aus aber, worin die Mutter samt dem ungeborenen Kinde entrückt wird, begreifen wir all die Sagen von Wöchnerinnen, welche ins Jenseits entführt werden, um dort Ammendienste zu tun. In Sterlebrink kam einmal eine Frau in die Wochen und gieng wieder aus, eh sie ihren Kirchgang getan hatte; da ist sie plötzlich in die Höhle im Hüggel geführt worden und hat dort Rüben (kleine Hunde) säugen müssen; als sie wieder herauskam, waren ihre Brüste so lang geworden, daß sie sie über die Schultern schlagen konnte. Eine andre Frau in Altenhagen lag in den Wochen, da haben die „Sgönunken" (Elbe) sie fortgeholt; ein einziges Mal ist sie wieder gekommen, aber nur bis zum Hecken vor dem Hause, da hat sie mit lang herabhängenden Brüsten gestanden und erzählte, sie müsse im Hüggel Rüben säugen (Kuhn, Westfäl. Sagen 1, 73 f. Nr. 62. 63; vgl. dazu späterhin eine Stelle in unserm Abschnittt 43). Die langen Brüste sind ein Kennzeichen, daß sie fortan den Elben zugehört, so wie die von den Fenesweiblein in den Stein Gelockten selbst Fenesleute werden müssen; denn die hängende Brust kommt den Alpwesen zu: mit solchen Brüsten sahen wir die Riesin ausgestattet, welche gelangweilt von des „Flachses Qual" über den nächsten Hügel wegsetzte, und dem Alp

selber kommen sie zu, wie weiter unten noch zur Sprache kommen wird. In Sülsdorf war vor vielen Jahren ein Bauer, dessen Frau verschwand plötzlich, und es hieß, die Unterirdischen hätten sie in ihre Berge geschleppt. Nach langen Jahren fuhr einmal der Bauer nach Lübeck, und als er des Abends zurückkam, sah er seine Frau an einem Berge sitzen mit einem unterirdischen Kinde auf dem Schoß. Er hörte sie singen mit ihrer klaren schönen Stimme, womit sie so oft seine Kinder in den Schlaf gesungen hatte, und daran erkannte er sie. Der Bauer rief: Mutter, bist du hier? und gieng näher heran. Da sagte sie: Vater, laß mich jetzt nur hier bleiben, ich bin die Speise bei euch nun nicht mehr gewohnt. Dennoch zwang er sie, mit ihm zu kommen, aber sie ist bald darauf gestorben (Bartsch 1, 58 Nr. 75; Müllenhoff S. 310 Nr. 422). Vom Alptraum ist hier, wie in den westfälischen Beispielen, wenig übrig geblieben; das Entführungsmotiv bildet als ein geltendes lediglich die Voraussetzung einer frei erfundenen Geschichte, welche die Objektivität des Vorgangs dadurch erhärtet, daß sie die Entrückung zu einer unwiderruflichen stempelt mit einer Begründung ähnlich der im Proserpinamythus: auch Persephone kann nicht mehr zurück, weil sie sich der irdischen Kost entwöhnt hat. Während die Wechselbalgsage, wie sich zeigen wird, eine Deutung im mythologischen Sinne zuläßt, sind Geschichten dieser Art nur die von der Phantasie gezogenen Folgerungen aus mythischen Prämissen; nicht jede „mythische" Erzählung ist mythisch deutbar, *nicht jede Sage ist ein Mythus*.

Auch in Irland finden sich ähnliche Geschichten, aber nach dem Muster der Wechselbalgsage so gewendet, daß wie sonst die Kinder, so die Mütter vertauscht werden. Im Westen ist der Glaube ausgebildet, daß Wöchnerinnen, welche im Kindbett starben, nicht wirklich gestorben, sondern von den Feen entführt worden seien, um die Kinder der Feenkönigin zu nähren. Zuweilen sagt man auch, daß *Vertauschungen* stattgefunden, und daß die wahre Wöchnerin entführt sei und die Patientin, welche da im Bette liegt, eine von den Feen ist, die Aussehen und Züge der Entführten angenommen hat, während diese einem von Fin Varras Kindern in den Feenhallen von Knockmagha in der Grafschaft Galway die Brust gibt. Oder aber, wenn — wie das im Kindbett ja nicht selten geschieht — die Wöchnerin an momentaner Geistesstörung leidet, so wird das regelmäßig dem Einfluß der Feen zugeschrieben (Rodenberg, Die Harfe von Erin S. 139).

Einschlägige Sagen findet man ebd., sowie bei Knortz, Irländische Märchen S. 7 Nr. 4; vgl. Tendlau, Jüdische Sagen und Legenden S. 136 ff. Nr. 28; Gervasius von Tilbury ed. Liebrecht S. 135; wie die momentane Geistesstörung der Wöchnerinnen dem Einfluß der Feen zugeschrieben wird, so faßt die Sage den Traum der Muttersorge als Wirklichkeit auf und gibt ihm eine typische Form der Heimsuchung und Entrückung.

Wir haben nur in allgemeinen Umrissen den Boden umschrieben, auf welchem diese Kindbettsagen entstanden sind, und behalten uns die Einzelausführung vor. So viel dürfte jedoch erhellen, daß die Beziehungen, welche die Mittagsfrau zu Wöchnerinnen und Neugebornen hat, nicht mit der Stunde ihres Erscheinens und nicht mit ihrem Feldaufenthalte zusammenhängen, sondern lediglich aus ihrem Alpcharakter sich erklären. Im pädagogischen Sinne ist die Vorstellung von der Gefährlichkeit der Mittagsfrau verwendet, wenn man die Kinder davor warnt, ins Korn zu gehen, weil dort jenes Gespenst laure und ihnen den Kopf absichle. Die Belege hiefür sind so zahlreich, daß es nicht not tut, einzelne Anführungen zu machen. Wir sahen die Mittagsgeister bewaffnet mit Sichel, Messer, hölzernem Hammer; daß die Sichel weitaus am häufigsten genannt ist, rührt davon her, daß sie in die Hand eines Ackerdämons am besten sich schickt. Hat sich uns die Bewaffnung der Mittagsgeister daraus erklärt, daß sie jähe Krankheit bringen, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß der stickende, würgende Alp selbst schon mörderische Züge trägt: das Kopfabschneiden ist nur ein anderer Ausdruck für das Drosseln durch den Alp.

14. Die kornleihende Mittagsfrau.

Die Sphinx, hat sich gezeigt, ist ein Mittagsgeist, ihr Rätsel weist dieselben Elemente auf, welche in dem peinlichen Verhör der Alpsagen sich finden, ihr lästiges Fragen war in Griechenland sprichwörtlich, wie es in Böhmen das der Polednice ist, sie verschlingt die schlechten Rater und entweicht vor dem, der das rechte Wort trifft, ganz nach dem Muster nordeuropäischer Geschichten vom Mittagsdämon; aber dessen Gebiet ist weiter, er hat mehr zu tun als Wanderer mit seinem Rätsel anzufallen — auch zu diesen andern Seiten

seines Wirkens finden sich hellenische Entsprechungen bei Wesen, die der Sphinx aufs nächste verwandt, vielleicht sogar unter landschaftlich wechselndem Namen eins mit ihr sind. Wie viele Züge der Gattung die Sphinx in sich vereinigt habe, ist ebenso unmöglich zu sagen, als es klar ist, daß, soweit die Gattung überhaupt im Stande ist, von einer nur in kümmerlichen Resten bewahrten Art ein vollständigeres Bild zu geben, die Geschichte der Mittagsgeister die der Sphinx in sich begreifen muß. Je weiter aber die Kreise werden, welche der zudringende Stoff uns ziehen heißt, desto nötiger ist es, bei jedem neu hinzutretenden Zug sich zu vergewissern, daß er mit dem gemeinsamen sphingischen Kern in Zusammenhang stehe. Die germanische Überlieferung hat sich für unsere Untersuchungen fruchtbar erwiesen: in Tirol und in Schleswig fanden wir „Des Flachses Qual", die skandischen Germanen haben uns „Des Roggens Qual" aufbewahrt; aber einer Gestalt wie der Mittagsfrau sind wir nicht begegnet. Und doch ist sie auch bei uns vorhanden, wiewohl nicht namentlich als solche bezeichnet mit Ausnahme der westfälischen Enongermoer, d. i. Mittagsmutter (Mannhardt 2, 353). Den Weg zu ihr weist uns die litauische Sage. Um vollkommen sicher zu gehn, stellen wir zunächst Belege über die litauischen Mittagsgeister zusammen, wobei manche Wiederholung von schon Erwähntem füglich mit unterlaufen mag.

Während der Mittagsstunde geht in den Feldern ein Mann um, welcher an die Begegnenden schwere Fragen über den Ackerbau richtet und ihnen Prügel gibt, wenn sie nicht gut antworten (Veckenstedt, Litau. Myth. 1, 202 Nr. 3). Eines Tages blieb eine Frau auf dem Felde und schlief vor Ermüdung bei der Arbeit ein. Da überkam sie ein Traum. Sie sah einen Engel, welcher sie mit sich nehmen wollte. An allen Gliedern bebend erwachte sie, und es stellte sich heraus, daß sie wahnsinnig war. Eine kluge Frau heilte sie, verbot ihr aber, je wieder des Mittags auf dem Felde zu arbeiten, denn zu der Stunde gehöre dieses dem Mittagsmann und der Mittagsfrau (ebd. Nr. 4). Aufs deutlichste sehen wir hier den Krankheitsdämon mit dem Alp vereinigt: im Schlaf überrascht er die Frau und will sie fortnehmen, ganz wie es jener Oldenburgerin oben widerfuhr; zugleich aber zeigt sich als Wirkung der Arbeit in der Mittagshitze der Wahnsinn, wie ihn der brandenburgische Poldsche, der daemon meridianus, die neugriechischen Neraiden und die althellenischen Nymphen zu verhängen

pflegen — das einzelne Vorkommnis, und wäre es allerneuesten Datums, verläuft immer wieder in den alten typischen Formen. Nicht bloß vom Mittagsmann wird die Sphinxsage berichtet, sondern auch von der Pastauninke und von ihrer Tochter (S. 185 Nr. 31. 32), dem Weißen Mädchen. Beide pflegten sich bei der Arbeit zu den Landleuten zu gesellen und belehrten sie über den Ackerbau (Nr. 32); als einfache Traumsage (deren Grund wir hinreichend kennen) findet sich dies in folgender Fassung: das Weiße Mädchen erscheint oftmals den Landleuten im Traum und belehrt sie, wie sie die Felder am besten zu bebauen haben (S. 187 Nr. 2); und dicht daneben steht: wenn das Weiße Mädchen in einem Garten Dirnen an der Arbeit trifft, so gesellt es sich zu ihnen und plaudert mit denselben von Getreide, Gemüse und Blumen (Nr. 3). Das ist eine freundliche Wendung der alten Sphinxvorstellung; näher ihrem Ursprung steht diese Gestalt der Sage, wenn von einem Examen über den Ackerbau oder den Flachs erzählt wird, nach dessen glücklicher Absolvierung schöne Prämien erteilt werden (S. 188. 190 Nr. 7. 17). Aber die alte Grausamkeit bricht doch wieder, gerade in der letzterwähnten Nummer vor: es ist die Geschichte von der Frau, die erst ihre Prüfung im Ackerbau wohl bestanden hatte und beschenkt entlassen ward, andern Tags aber, als sie sich im Flachsbau schlecht unterrichtet zeigte, mit einem flächsenen Stricke Schläge erhielt, daß ihr der Rücken schwoll und sie lange krank darnieder lag; der Sphinx-Alp und der daemon meridianus offenbaren sich hier wieder in derselben Erscheinung. Ähnlich, und der slavischen Überlieferung näher, ist der Bericht über des Weißen Mädchens Mutter, die Pastauninke. Sie sitzt im Wald auf einem Baum (wie die Sphinx auf ihrem Steine) und fragt die Vorübergehenden über den Ackerbau, beschenkt sie mit Gold oder schneidet ihnen mit einer Sichel den Kopf ab, je nachdem die Antworten ausfallen (S. 181 Nr. 7); ebenso verläuft das Examen über den Flachsbau: der Lohn besteht in einem Bündel Flachs, die Strafe in der Enthauptung durch die Sicheln (Nr. 9) — hier nemlich trägt das Gespenst die Sichel nicht in der Hand, seine Hände selbst sind Sicheln; auch die Vorstellung begegnet, daß die Sichel auf dem Kopf oder am Nacken der Pastauninke festgewachsen sei (Nr. 11), wie bei der wendischen Pschezpolnica (vgl. Veckenstedt, Wendische Sagen S. 106 Nr. 8).

Welcher Sippe die Pastauninke angehöre, kann also nicht im

mindesten zweifelhaft sein. Daß sie keineswegs immer grausam sei, lehren die Sagen von der glücklich überstandenen Prüfung, deren psycho-physische Grundlage oben klargelegt worden ist. An diese im Alptraum selbst wurzelnde Seite ihres Wesens schließt sich eine Auffassung des Feldgeistes als einer freundlichen, schirmenden und segnenden Gottheit, eine Erhöhung des Tagalps zur Ackergottheit, die zwar auch den Wenden nicht fremd, aber nachdrücklicher bei den Litauern hervorgehoben ist. Wir verweilen hiebei jetzt noch nicht, sondern machen nur auf einen einzelnen Zug aufmerksam, der uns die Brücke zu wichtigen deutschen Überlieferungen schlagen soll. Die Pastauninke besaß reiche Fruchtvorräte; wenn nun ein armer, aber fleißiger Landmann keine Aussaat für seine Äcker besaß, so brauchte er nur zu dem Berge zu gehen und die Jungfrau um Saat zu bitten: sofort öffnete sich der Berg, und der Bauer erhielt das Gewünschte (S. 183 Nr. 21). Losgelöst von der Bedingung eines schlagfertigen Verstandes oder Witzes, vielmehr an die Tugenden des Fleißes und frommen Vertrauens geknüpft erscheint hier die Wohltätigkeit nicht mehr als die halb widerwillige Laune eines im Grund bösartigen, schadenstiftenden Dämons, sondern als die Huld eines gütigen Götterwesens, die mythische Gestalt ist zu einer religiösen geworden, die Sage selbst läßt zwar ein mythisches Element durchschimmern, ist aber kein Mythus mehr, dessen einzelnen Zügen Wirklichkeiten entsprächen, sondern eine Legende, eine Erfindung andächtiger Phantasie.

Eine ganz ähnliche Erzählung nun findet sich bei den Schwaben im Neckargelände. In der Nähe von Pfullingen ist der Urschelberg, da wohnt die „Urschel“ mit ihren „Nachtfräulein“ oder „Bergfräulein“. Die kamen oft zu den Leuten in die Spinnstube, so auch zum Weber auf der Wiel, einem Stadtteil von Pfullingen. Der Wielweber hatte einst Fruchtmangel und klagte diese Not seinem Weibe, als eben die Nachtfräulein da waren. Da bot ihm eines der Fräulein Frucht an, so viel er begehre, jedoch unter der Bedingung, daß er nach der Ernte Alles zurückgebe; nur dürfe das Korn nicht am Sonntag gedroschen sein. Abends standen zwei Säcke voll herrlicher Frucht an der Treppe, wußte Niemand, wie sie hergekommen waren. Als der Wielweber nun nach der Ernte das entlehnte Korn in denselben Säcken wieder an die Treppe stellte, da blieb es Tage und Wochen lang unberührt stehen. Endlich kam eine von den Nachtfräulein und sprach, indem sie bitterlich weinte, die Frucht sei am Sonntag gedroschen; sie könne

jetzt nimmer zu den Menschen kommen, da man sie betrogen. Darauf verschwand sie, und seitdem hat man nichts mehr von den Nachtfräulein gesehen. Mit ihnen war aber der Segen aus dem Hause gewichen. Der Wielweber hatte wirklich die Frucht am Sonntage gedroschen, und um zu sehen, was darauf erfolgen möge, hatte er damit bis Nachts nach zwölf Uhr fortgemacht (Meier, Schwäb. Sag. S. 14 Nr. 5). Ziehen wir dasjenige ab, was nur dem Zwecke dient, verständlich zu machen, warum dieser schöne Verkehr mit den Nachtfräulein aufgehört habe und bloß noch in der Sage fortlebe, so entspricht diese schwäbische Erzählung ganz jener litauischen von der Pastauninke.

Auch im benachbarten Reutlingen ist die Überlieferung zu Hause. Ein armer Mann, bei welchem die Urschel eines Abends spann, klagte ihr seine Not, daß er kein Korn mehr habe. Darauf sagte sie ihm, er solle andern Tages an den Eingang ihrer Höhle auf den Berg kommen, dort werde er Korn erhalten; allein sie leihe es ihm nur, und sobald er geerntet habe, müsse er es zurückgeben. Da fuhr der Mann am folgenden Tage auf den Urschelberg, fand das versprochene Korn an der bezeichneten Stelle, nahm es mit heim und verbrauchte es. Als nun die Ernte nahe war, besah der Mann eines Sonntags sein Feld, fand das Korn reif, ließ es schneiden und dreschen und brachte alsbald auch auf den Urschelberg den entlehnten Sack voll Korn. Einige Tage später kam er wieder auf den Berg und sah, daß das Korn noch auf demselben Platze stand, wo er es abgeladen. Da rief er der Urschel zu, er habe ihr das Korn zurückgebracht, ob es nicht richtig sei? Sie antwortete: nein, sie könne es nicht nehmen, weil er es am Sonntag besehen habe. Deshalb, bemerkte die Erzählerin dieser Sage, vermeiden es noch jetzt manche Leute und auch mein Mann, an einem Sonntag nach den Kornfeldern zu sehen (Meier S. 15 Nr. 7). Daß der Bauer zur Urschel an ihren Berg hinausgeht, stimmt näher zu der litauischen Sage als wenn dem Wielweber das Korn gebracht wird; auch darin scheint diese zweite Fassung altertümlicher, daß das Vergehen in dem als Mistrauen auslegbaren Besehen des Ackers besteht und der Bezug auf den Sonntag nebensächlich ist. Das nemliche Motiv wiederholt sich in der Variante S. 12 Nr. 2 (vgl. auch Nr. 3).

Die Schwaben sind den Litauern ehedem näher gesessen als heutzutage. Ob die Ähnlichkeit der eben besprochenen Sagen aus dieser früheren Nachbarschaft abzuleiten sei oder aus einer noch viel weiter

zurückreichenden Gemeinsamkeit der Überlieferung, ist eine ziemlich untergeordnete Frage. Weit wichtiger erscheint die andere, ob die schwäbischen Sagen gleich der litauischen einem Kreise von Tagalpsagen angehören, mit anderen Worten, ob die Urschel und ihre Nachtfräulein, von denen ein ganzer Sagencyklus sich erhalten hat, sich wie die Pastauninke und das Weiße Mädchen als Mittagsgeister erweisen lassen. Diesem Gegenstand ist das nächste Kapitel gewidmet.

Zweites Kapitel.

Die Erlösung der Lorin.

---

15. Die Lure.

Vor allen Dingen haben wir die Wahl des in die Überschrift aufgenommenen Namens zu rechtfertigen. In seinem schönen Vortrag „über den Namen Lorelei" (Sitzungsberichte der bair. Akademie, philos. 2c. Klasse 2, 217 ff.) hat W. Hertz gezeigt, daß in diesem besonders durch Heine berühmt gewordenen Namen eine alte Bezeichnung für Elben oder Zwerge stecke. Das nemliche Thema findet man behandelt Germania 31, 418—423; 428—430. Lei bedeutet Fels, und wie die Ausdrücke Wichtercheslei, Bergmänncheslei, Wichtelcheslei, Wildfraulei begegnen (Schmitz, Eifelsagen 2, 18. 22; Gredt, Luxemburger Sagen S. 43. 44 f. 68), so schließt sich als gleichbedeutend die Lorelei an, d. h. der Elbenfels oder Wildfrauenstein. Als althochdeutsche Form wäre Lowar und Lawar Alp anzusetzen; der tirolische Zwergkönig Laurin oder Luarin bietet uns diese Namen in der Verkleinerungsform, weiterhin folgen die abgeschliffenen Lur und Lor, daher neben Lorelei auch Lurlei sich findet, und Loringus in der Legende von Einem, der ins Elbenreich gelangte, bedeutet einen Luring oder Loring, d. i. ein Elbenkind, einen Elbengenossen: bekennt doch Einer, der es wissen muß, der Kobold Hinzelmann, es komme ihm auch der Name Lüring zu. So völlig verschollen war diese Bezeichnung, von der sich auch im Altnordischen eine Spur nachweisen läßt, daß sie erst jüngst wieder ausgegraben worden ist und füglich als herrenloses Gut angesehen werden darf. Da der Wortsinn einen erschöpfenden, ermattenden, gliederlösenden Dämon meint (von der Wurzel lu, zu welcher auch griechisch Lysios und Lyaios gehört), so ist uns der Ausdruck willkommen zur Benennung all der Geister, als deren mythischen Kern wir den Alp erkennen, deren historische Namen

jedoch (Elbe, Zwerge u. s. f.) ein so bestimmtes Gepräge angenommen haben, daß sie nicht ausreichen, diese älteste Beziehung anzudeuten; wenn daher im Folgenden abwechselnd Lor, Lur, Loring, Lauring oder in weiblicher Form Lorin, Lurin gebraucht wird, so sind mit diesen echten, alten Wörtern all die verschiedenen Sagengestalten bezeichnet, die zunächst als Feld- und Waldgeister, als Berg- und Erdmännlein u. s. w. sich darstellen, deren innerstes Wesen aber näher besehen als das des Alps sich ausweist.

Die am Schluß des vorigen Kapitels aufgeworfene Frage würde demnach lauten müssen, ob die Fräulein des Urschelberges Lorinnen seien. Um gleich von vornherein dieser Namengebung jeden Schein des Willkürlichen zu nehmen, verweisen wir auf eine oberschwäbische Sage. Der Name der Lure hat sich nemlich in der Nähe von Schlier und Kißlegg noch bis heute erhalten; es ist dort ein Tal, Laurental geheißen, in alter urkundlicher Form Lurental, daselbst läßt sich ein Fräulein sehen, welches Laura genannt wird. Einst verirrte sich im Walde, wo „Fräule Laura" gehen soll, ein Kind. Auf einmal kam ein warmes Lüftchen, und es war da so grün und Alles so blühend wie im Frühling. Es sei gerade gewesen wie im Paradies. Erdbeeren seien da in Hülle und Fülle gestanden. Das Kind pflückte nach Herzenslust. „Fräule Laura" sei in diesem Garten schneeweiß spazieren gegangen, immer dem Kinde winkend. Das Kind brachte sein Erdbeersträußlein heim (Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 1, 6 Nr. 6, a). Der Leser erinnert sich der früher besprochenen litauischen Sage von Potrimpus, der sich einem Bauern zugesellte und mitten im Wald an öder Stelle einen herrlichen Garten erstehen ließ, aus welchem jener pflücken durfte, soviel ihm gefiel: unsre Lurin erzeigt sich ganz ähnlich wie dieser litauische Mittagsgeist. Ein solcher Hauch des ewigen Frühlings umweht aber auch den Aufenthalt der Nachtfräulein des Urschelberges, nur daß sie statt blühender Waldmatten und Fruchtgärten andere Herrlichkeit hervorzaubern: dicht bei dem Nachtfräuleinsloch ist ein Platz, auf welchem des Winters kein Schnee liegen bleibt (wie auf dem „Fruchtbarkeitshügel" in einer altnordischen Saga, vgl. Mannhardt, Germ. Myth. S. 467 Anm. 2), dort kam einmal bei Nacht eine Frau aus Reutlingen vorbei und sah da ein Schloß vor sich stehen, in welchem sie aufs beste bewirtet ward, das aber spurlos wieder verschwand gleich einem nordischen Hullahof (Meier, Schwäb. Sag. S. 5 Nr. 3).

Bezieht sich diese Übereinstimmung auf Etwas, das mit dem Alpcharakter der Lauringe nur in losem Zusammenhang steht, vielmehr aus ihrer Bedeutung als Gottheiten des Feldes stammt, so trifft dies noch mehr zu bei folgendem Zuge. Zwar die Verwandlungsfähigkeit der Luren ist ein Erbstück ihrer Alpnatur; aber daß die litauischen Mittagsgeister — wovon später noch die Rede sein wird — sich in milchweißen Nebel verwandeln und so über die durstigen Fluren sich ergießen, ist eine Äußerung jener Fähigkeit, die nur der allerallgemeinsten Form nach zum Alptraum in Beziehung steht, sachlich dagegen aus der Beobachtung der äußeren Natur entlehnt ist. Ganz ein solches Nebelfräulein nun wie das Weiße Mädchen der Litauer ist auch das „Fräule Laura“ des Lurentales: weiß wie Wachs, in einem langen, ebenso weißen Schleier kommt sie die Scherzach herab, einem Wölkchen gleich über dem Wasser dahingleitend, und ebenso kehrt sie wieder auf dem Wasser zurück (Birlinger a. a. O.).

Mitten dagegen aus dem Alptraum hervorgewachsen ist eine Erzählung, der man es auf den ersten Blick gar nicht ansieht, schon darum nicht, weil sie bloß als Bruchstück überliefert ist. Fräulein Laura mit ihrem weißen Kleide, einen Schlüsselbund am Gürtel und ein Wasserkrüglein in der Hand, erscheint in den heiligen Zeiten an einem unscheinbaren Brünnlein an der Scherzach und schöpft Wasser, sprechend: Ich muß eine Linde tränken, und zwar so lange, bis der Baum erstarkt ist. Alsdann wird aus diesem Baum eine Wiege gefertigt, und dasjenige Kind, welches darin gewiegt wird, erlangt von Gott die Gnade, mich erlösen zu können. Dann setzt sie ihren Weg dem Lauratal zu fort (a. a. O. Nr. 6, c). Diese Laurasage, behaupten wir, ist die eigentliche deutsche Laurinnensage, und zwar in dem specifischen Sinne, daß sie eine Alpsage ist. Der Beweis wird sich bald ergeben. Mit dem bisher Erörterten, mit der sphingischen Mittagsfrau scheint keinerlei Verbindung erkennbar; und doch enthält trotz seiner Verwitterung das Laurabruchstück Etwas, das uns dort schon begegnet ist, dem wir aber keine weitere Aufmerksamkeit geschenkt haben — Laura spricht von ihrer Erlösung, wie die Mittagsfrauen, wenn sich Jemand ihrer Fragepein glücklich entwunden hat, zu sagen pflegen: jetzt bin ich erlöst. Ja, selbst das Knäblein in der Wiege ist uns nicht ganz fremd: in dem Abschnitt über den alten Barbarossa steht eine Geschichte von sphingischen Fragen, deren erste auf die Wintergerste, die zweite darauf, ob ein gewisses Knäblein noch nicht geboren sei, sich bezieht.

Hierher treffen nun einige Sagen, welche beweisen, daß das sphingische Fragemotiv ausdrücklich in der Zuspitzung auf den Erlösungsgedanken vorkommt. Wir müssen uns dabei erinnern, daß es in den Sphinxsagen auf die richtige Antwort ankommt, wie es denn in der schwarzwälder Sage vom Wilden Heere hieß, ein bestimmtes Wort, das aber die Erzählerin vergessen hatte, sei das entscheidende gewesen. Bei Alt-Strelitz ist eine Brücke, unter welche eine Prinzessin gebannt ist, die nur durch ein gewisses Wort, man weiß nicht welches, erlöst werden kann; dies Wort muß zufällig ein Mensch zu einem andern sagen, während sie beide über die Brücke gehen, dann schließt sich diesem Menschen die Prinzessin an und begleitet ihn bis zum Tore, darf aber bei Leibe nicht angesprochen werden, sonst ist es doch nichts mit der Erlösung (Bartsch 1, 275 Nr. 363). Man erkennt sofort die Form der Doppelsage; denn, wie früher gezeigt, ist die Regel, daß man den Alp oder einen Geist nicht ansprechen dürfe, aus derselben Grundansicht erwachsen, wie die, daß man das rechte Wort sprechen müsse: beide Auffassungen sind hier verbunden. Auch in Niedersachsen findet sich die Sage von einer Jungfrau, die erlöst werden könnte, wenn Jemand das rechte Wort zu ihr spräche (Schambach und Müller S. 96 Nr. 126, 1). In einer verwandten Erzählung heißt es, das rechte Wort sei: „es helfe dir Gott" (ebd. S. 102 Nr. 130). Im Walde bei Aufstetten in Unterfranken ist ein Hügel mit einem Schatze. Eine Frau, die dort vorübergieng, hörte dreimal niesen, sagte aber nichts, weil sie Niemanden sah. Da fieng es an zu weinen, und eine Stimme sprach: Warum hast du nicht „Helf Gott" gesagt und mich dadurch zur ewigen Ruhe gebracht? Jetzt muß ich noch warten, bis dies Eichbäumlein groß und daraus eine Wiege gemacht ist; das Kind, welches dann in diese kommt, kann mich erst wieder erlösen (Schöppner, bair. Sagenbuch 2, 212 Nr. 663). Das zudringliche Fragen der Mittagsfrau ist hier durch ein bescheidenes Niesen ersetzt, auf welches „das rechte Wort" erwartet wird. Daß damit der mythologische Ort für die zahlreichen Sagen von niesenden Geistern (worüber Rochholz, Aargausagen 1, 57; 2, 218 f. zu vergleichen) gefunden ist, sei nur beiläufig erwähnt. Wichtiger ist uns an dieser Stelle, daß eine Sagenreihe, die der Sphinxgruppe angehört, denselben Zug vom Bäumchen und der Wiege des künftigen Erlösers aufweist, wie die Laurasage. Dieser nemliche Zug aber findet sich wieder in der Sage vom Urschelberg.

16. Die alte Urschel.

Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend geben wir die Urschelsagen in aller Ausführlichkeit. Seit vielen hundert Jahren lebt eine verwünschte Frau im Urschelberge bei Pfullingen; man nennt sie nur die alte Urschel. Sie hat sich oft schon den Leuten gezeigt und trägt bald weiße, bald schwarze Kleider nebst weißen Zeugschuhen und roten Strümpfen. Immer aber hat sie ein großes Schlüsselbund am Gürtel. Auch als Tier ist sie schon erschienen, z. B. als Fuchs; dann auch als Frau mit Geißfüßen. Vor etwa hundert Jahren lebte in Pfullingen ein Bursch, Namens Michael Weiß, der trieb noch als Knabe einmal die Pferde vom Urschel-Hohberg herab und fand am Fuße desselben, bei dem sogenannten Kugelbergle, ein Pferdekummet, das er aufnahm, und alsbald ward das Kummet in eine Jungfrau verwandelt. Andre sagen, die Jungfrau, nemlich die Urschel, sei aus dem Kummet hervorgetreten und zwar in roten Strümpfen, weißem Kleide und mit einem weißen Tuch über dem Kopfe. Sie war von kleiner, zierlicher Gestalt, trug ein Schlüsselbund und strickte mit gelben Stricknadeln und begleitete von der Zeit an beständig den jungen Burschen, wenn er auf den Urschelberg kam. Kam er mit Wagen und Pferden, so sperrte sie selbst den Wagen, indem sie sich ins Rad stellte, und zwar von der Steig am Urschel-Hohberg an bis nahe vor Pfullingen, so daß ihm niemals ein Unfall zustieß. Dann sprach sie mit dem Burschen und erzählte ihm mancherlei und trieb dies also mit ihm viele Jahre lang, bis daß der Michel schon verheiratet war und vier Kinder hatte. Da gestand sie ihm eines Tages, daß sie von ihren Schwestern durch das siebente Buch Mosis verwünscht worden sei. Sie heiße eigentlich Prisca; bloß von dem Berge, darin ihre Wohnung sei, hätten die Leute sie Urschel genannt. Er aber sei im Stand, sie zu erlösen. Sie werde ihm erscheinen halb als Schlange, halb als Jungfrau und dann müsse er sie küssen. Darauf werde ein schwarzer Pudel seinen feurigen Rachen gegen ihn auftun; allein sie werde ihm eine Rute geben, mit der solle er den Pudel nur von dem Troge treiben, den er hüte und der ganz mit Geld angefüllt sei. Das Geld solle dann ihm gehören. Über seinem Haupte werde zwar ein Mühlstein an einem Zwirnsfaden schweben; allein wenn er nur still sei und sich hüte, auch nicht einmal „O Jes!“ zu rufen, so werde ihm nichts geschehen; wenn er aber einen Laut von sich gebe, so sei er verloren. Zu diesem Erlösungswerke sollte er sich in ihre unter-

irdische Wohnung begeben, und der Michael Weiß war bereit dazu, wenn er seine Eltern mitbringen dürfe. Das wollte aber die Urschel nicht zugeben; die Eltern sollten vor der Türe stehen bleiben, und so unterblieb die Erlösung, weil er allein den Mut nicht dazu hatte. Die Urschel setzte ihm zwar heftig zu mit Bitten und Flehen und sagte ihm endlich, daß er jedenfalls zu einer bestimmten Zeit sterben müsse, er möge sie nun erlösen oder nicht. Allein er war nicht dazu zu bewegen und starb zu der Zeit, welche die Urschel ihm angesagt. Da soll sie bitterlich geweint und gesagt haben, wenn ein Hirsch eine Eichel in den Boden trete und aus der Eichel ein Baum und aus dem Baum einmal eine Wiege werde, so könne das erste Kind, das dahinein komme, sie dann erst erlösen (Maier, Schwäbische Sagen S. 6 Nr. 4, 1).

Jene Sage von der Laura, die einen Baum begießt, in dessen Holze dereinst ihr Erlöser gewiegt werden soll, hat also nur den Schluß einer viel ausgedehnteren Erzählung bewahrt und zur Ausbildung einer sagenmäßigen Situation verwertet.

Ein junger Gesell aus Pfullingen gieng einst mit seinen Eltern auf ein Feld am Urschelberge, um Kartoffeln zu holen, schirrte die Pferde ab und ließ sie während der Arbeit weiden. Als er nachher auf dem Berge sie wieder aufsuchte, fand er dort ein neues Pferdekummet. Das nahm er und setzte sich's, wie es der Brauch ist, auf beide Schultern, indem er seinen Kopf zwischen durchsteckte. Da sah er mit einem Male die alte Urschel im grünen Rock und mit roten Strümpfen vor sich stehen. Ich und noch Jemand, sprach sie, freuen uns, daß du endlich gekommen bist. Wir warten schon Jahrhunderte lang auf die Erlösung, zu der du uns verhelfen kannst. Dann erzählte sie ihm ausführlich, mit welcher Sehnsucht und Sorge sie das Keimen und Wachsen des Baumes belauscht und betrieben, daraus man seine Wiege gemacht; wie sie Minuten und Tage, Jahre und Jahrhunderte gezählt habe, bis der Baum endlich gehauen und aus seinem Holz eine Wiege gemacht worden. In dieser Wiege habe sie ihn gepflegt und vor den Nachstellungen ihres bösen Feindes von klein auf geschützt; jetzt sei die Zeit gekommen, wo er sich dankbar zeigen und sie erlösen könne, was unter allen Menschen nur ihm allein möglich sei. Sie sagte ihm weiter, daß sie unermeßliche Schätze bewache; die wolle sie ihm alle geben und einen noch tausendmal köstlicheren Schatz, wenn er sie erlöse. Sie werde ihn auf einem Wege, den sonst Niemand sehen könne, in das Innere des Berges führen, woselbst jetzt das alte

herrliche Schloß stehe, das vordem oben auf dem Berge gestanden. Dort werde eine Schlange von furchtbarem Aussehen auf seine Brust losfahren; die solle er nur herzhaft in die Arme schließen und fest an sein Herz drücken, so werde er alsbald das schönste Weib von der Welt in seinen Armen haben. Dann sei der alte Fluch gelöst; das alte Schloß werde aus der Tiefe wieder ans Tageslicht heraufsteigen und er darin wohnen und all die goldnen Schätze mit dem schönen Weibe teilen. Mit solchen Worten und Versprechungen suchte sie den Jüngling zu bewegen; dem aber ward es angst, und er betete im Stillen ein Vaterunser. Da war die Urschel plötzlich verschwunden. Nachher erschien sie ihm noch zu verschiedenen Malen und suchte ihn zu bereden, daß er ihr doch zu Willen sein möchte. Er widerstand aber jedesmal ihren Bitten, zumal sie ihm nicht gestatten wollte, daß er seine Eltern mitbringe; diese sollten höchstens bis an den Eingang des Berges mitgehen dürfen. Eines Tags war der junge Gesell mit andern Kameraden wieder am Urschelberge. Da erschien auch die alte Urschel wieder und drohte ihm nun, daß er des Todes sein sollte, wenn er noch länger sich weigere, sie zu erlösen. Die Andern aber sahen nichts und hörten nichts von ihr. Da versprach er ihrs denn endlich, fragte aber vorher noch den Geistlichen, der sein Beichtvater war, um Rat; der meinte, daß eine einmal verfluchte Seele durchaus nicht erlöst werden dürfe, und führte dies in der Predigt, die er am nächsten Sonntag hielt, noch weiter aus und schloß damit: das Ganze sei ein Teufelsspuk, um die arme Seele dieses frommen Jünglings zu verderben. Es gibt noch einige ganz alte Leute, deren Eltern diese Predigt mit angehört haben. Nach Jahr und Tag kam der junge Gesell einmal wieder mit seinen Eltern auf den Acker am Urschelberg, um Kartoffeln zu holen. Sie hatten wieder ihre Pferde bei sich, von denen eins das gefundene Kummet trug. Da erschien dem Jüngling, ohne daß die Eltern es sahen, die alte Urschel wieder und schalt ihn heftig aus, daß er dem Pfarrer von ihr gesagt habe. Dann wiederholte sie ihr altes Jammern, daß, wenn er sie nicht erlöse, sie noch Jahrhunderte lang leiden müsse. So geschieht dirs eben recht, gab er zur Antwort; wer einmal verflucht ist, ist ewig verflucht. Diese Rede hörten seine Eltern und merkten daraus, daß er mit der Urschel rede, von deren Worten sie keinen Laut vernommen hatten. Plötzlich aber sahen sie ihren Sohn tot niederfallen. Die alte Urschel hatte ihn umgebracht. Zugleich war das gefundene Kummet verschwunden (Ebd. S. 8 Nr. 4, 2).

Die Urschel pflanzte einmal, um erlöst zu werden, eine Buche; denn wäre aus diesem Baume, nachdem er groß geworden, eine Wiege gemacht, so hätte das Kind, das man in dieselbe gelegt, sie erlösen können. Allein der Baum ward abgehauen und zu Brennholz verwandt. Sie steckte daher eine zweite Buche. Aus der wurde wirklich nach vielen Jahren eine Wiege gemacht, und in die kam ein Kind aus Pfullingen zu liegen. Als dies Kind erwachsen war, diente es als Knecht in Pfullingen und kam oft mit Wagen und Pferden auf den Urschelberg. Da sprach dann die Urschel immer mit dem Knechte, wenn er Holz oder Steine von dem Berge holte, und redete ihm zu, daß er nur noch mehr aufladen möge; sie wolle seinen Wagen schon halten, daß er nicht umfalle. So konnte denn dieser Knecht mit den schwersten Lasten den Urschelberg herabfahren, ohne daß ihm jemals ein Unglück begegnet wäre; denn die Urschel gieng stets neben seinem Wagen her und stellte sich, wo es nötig war, mitten ins Rad. Deshalb sperrte der Knecht auch nie, während andere oft drei Räder hemmen mußten. Frieder, fahr fort, rief sie ihm zuweilen zu, und er sagte oftmals zu seinen Begleitern: Seht doch nur, wie schön sie ist. Aber Niemand konnte sie sehen als bloß dieser Knecht. Da entdeckte sie ihm endlich auch, daß er sie erlösen könne, und bat ihn dringend, es zu tun. Das versprach er ihr denn auch. Als aber die Zeit heranrückte, wo die Erlösung vollbracht werden sollte, da fürchtete er sich, und obwohl sie ihm Mut einsprach und ihm keine Ruhe ließ mit Bitten, so konnte er sich doch nicht dazu entschließen, besonders nicht, nachdem er sich mit einem Geistlichen darüber besprochen hatte. Darauf eröffnete ihm die Urschel, er werde nur noch ein Jahr leben, auch wenn er sie nicht erlöse. Er hat sie auch wirklich nicht erlöst und ist nach Verlauf eines Jahres gestorben. Nach einer andern Erzählung gieng der Knecht bereits in die Berghöhle der Urschel hinein, um die zwei Pudel von den beiden Kisten zu verjagen, deren eine mit Gold, die andere mit Silber gefüllt war. Als er hier aber einen schweren Mühlstein an einem Zwirnsfaden über sich hängen sah, entsetzte er sich so sehr, daß er starb. Da jammerte die Urschel und sagte, jetzt müsse sie wieder warten, bis aus einer jungen Buche einst eine Wiege werde. Das erste Kind, welches in diese Wiege komme, könne sie alsdann erlösen. Ein solcher Baum soll eben jetzt wieder auf dem Urschelberge stehen und von der alten Urschel gehegt und gepflegt werden (ebd. Nr. 3).

Eine Ergänzung dieser Sagen bei Birlinger besagt, der Berg

werde nächtlich zu einem Höhlenberge, allda seien Schätze, von einem weiblichen Geiste, der Urschel, gehütet. Als ein Talbewohner sich Nachts einmal hinauswagte, erschien die Urschel, eine gespenstische Jungfer, und begehrte mit ihm zu sprechen drei Nächte lang, er aber müsse sich furcht- und lautlos verhalten. Der Mann kam: die erste Nacht erschien eine gräßliche Schlange, bäumte sich schwellend am Tische und leckte zischend von den Speisen. Er kehrte in sein Haus zurück. Als die zweite Nacht anbrach, fand man ihn vom Schrecken getötet auf dem Boden ausgestreckt. Der Schatz ist noch nicht gehoben (Aus Schwaben 1, 263 Nr. 274).

Es wuchert allerlei unmythisches, bloß sagenhaftes Gerank um diese Berichte. Selbst ein gelehrtes Zöpfchen hat die alte Urschel angesteckt, indem sie die lateinische Übersetzung ihres Namens, prisca Ursula oder prisca de monte Ursulae, breitschlägt zu der Erklärung, sie heiße eigentlich Prisca und werde fälschlich, ihrem Aufenthalte nach, Urschel genannt. Den eigentlichen Kern bildet die Erlösung der Schlangenjungfrau. Wenn die wendische Mittagsfrau sagt: nun bin ich erlöst, so verschwindet sie und läßt sich fortan nicht mehr blicken; gelänge es der Urschel, erlöst zu werden, dann würde ihre ganze versunkene Herrlichkeit aus der Erde steigen und als Wahrzeichen vor Jedermanns Augen stehen. Um ihre Glaubwürdigkeit befragt, verweist die Sage dort nach der Vergangenheit, hier nach der Zukunft. Nun wissen wir, daß die Erlösung der Mittagsfrau gleichbedeutend ist mit dem Sturz der Rätselsphinx in den Abgrund, dem Bersten der Trolle im Morgenstral, dem Entweichen der Neraiden und des Lenorenbräutigams beim Weckruf der Hähne, und daß all das der mythische Ausdruck ist für das Ende des Examenstraumes, für das Verschwinden des peinigenden Alps. Wenn die Urschel eine Lorin ist — und die Übereinstimmung der Urschelsage mit der Laurasage spricht dafür —, so muß auch hier die vollbrachte Erlösung den Abschluß eines Alptraums bilden, die Erlösungsscene selbst ein Alptraum sein, die Urschel- und Laurasage muß Ähnlichkeiten mit der Sphinxsage haben. Daß sie nichts von Rätselfragen und dergleichen enthält, ist ganz natürlich, denn sonst wäre sie nur eine Abart der Sphinxsage, ihr gleich, nicht bloß ähnlich. Daß in ihr der Begriff der Erlösung nicht wie dort gelegentlich zum Vorschein kommt, sondern die ganze Anlage der Sage beherrscht, daß nicht der nächste Beste, den sie im Feld anspricht, ihre Erlösung vollbringen kann, sondern ein Auserwählter

oder, mit der alten Sprache zu reden, ein Welsung, dessen Lebensgang sie von der Geburt an überwacht und zu dem großen Ziele lenkt, ist eine sinnige Vertiefung des Grundgedankens, begründet aber keinen Artunterschied gegenüber der slavischen Erlösungssage. Sehen wir also von diesen Punkten ab, so ergeben sich folgende Grundlinien der Urschelsage. Eine dämonische Frau gesellt sich draußen im Felde zu einem sterblichen Manne, liegt ihm nicht mit Fragen, aber mit dringenden Bitten an, und der also Angesprochene muß, wenn er das Verlangte nicht furchtlos zu Ende führt oder es nicht einmal zu unternehmen wagt, mit dem Leben büßen. Das ist völlig das Schema der Sphinxsage. Wenn es sich statt der sphingischen Frage um eine Aufgabe handelt, so bieten sich auch hiefür bei den litauischen Luren Parallelen: der Waldgeist Zhondis schleppt die Begegnenden in seine Höhle und heißt sie schwere Aufgaben verrichten; wer die Arbeiten gut ausführt, den belohnt er reichlich, wer sie aber schlecht macht, den verzehrt er (Veckenstedt, Litauische Mythen 1, 199 Nr. 41, 6). Ebenso machen es der Medinis und die Medine: hat einer die Arbeiten nicht fertig gebracht, so entlassen sie ihn, nachdem sie ihn verstümmelt haben; hat er ihnen aber ein Jahr lang treu gedient, entlassen sie ihn reich beschenkt (S. 200 Nr. 42, 6). Die Abendleute geben dem, der sich von ihnen betreten läßt, den Befehl, in fünf Minuten fünfmal um den Wald zu laufen und den größten Baum im Walde mit der Hand auszureißen; dafür belohnen sie ihn reichlich, andernfalls hat er viel auszustehen (S. 203 Nr. 44, 3). Aus dem letzten Beispiel keicht so recht wieder die Atemnot des Alptraums; das theoretische Examen der Sphinxsage ist durch ein Praktikum ersetzt. Schon früher ward erwähnt, daß der eben genannte Medinis und die wendische Serpolnica die Begegnenden zu einem Ringkampf nötigen; das reicht aber nahe genug an die Aufgabe des „Erlösers“ in der Urschelsage, die ihm entgegenstürzende Schlange herzhaft an die Brust zu drücken. Nur eben von einer Schlange und ihrer Verwandlung in ein schönes Mädchen ist dort nicht die Rede. Aber die reichen Gaben, womit in jenen Sagen der Sieger belohnt wird, entsprechen den Schätzen, die dem Erlöser der Urschel in Aussicht stehen. Auch die Fähigkeit der Lure und des Alps, sich zu verwandeln, haben wir schon kennen gelernt, in dem Abschnitt „Sphinx und Empusa“; daselbst ist sogar eine Stelle aus Toeppens Buch über masurischen Aberglauben mitgeteilt, worin die Schlange genannt ist: Wenn

man von der Mahr gedrückt wird, soll man sie festhalten und nicht loslassen, sie nimmt dann alle möglichen Gestalten an, verwandelt sich in eine Schlange, einen Frosch, einen Strohhalm, aber tun kann sie nichts, wie grimmig sie auch aussieht, und endlich muß sie in ihre menschliche Gestalt zurückkehren. So sind in jenen östlichen Sagen alle Elemente der schwäbischen vorgebildet, die grimme Mahrenschlange der Masuren, die von mutigem Arm festgehalten sich in ein Menschenbild verwandelt, entspricht ganz genau der Schlange in der Urschelsage: diese Sage muß einen Lurenmythus enthalten, auf dem Alptraum beruhen. Nur eins tritt hier ganz in den Hintergrund, was dort betont ist, der Bezug auf die Mittagsstunde. Aber wir wissen ja, daß dieser Bezug nur dem Dämon des Sonnenstiches wesentlich ist, dem Alp nur in sofern zukommt, als jener ein mit einer nichtalpischen Funktion betrauter Elb ist; wenn in dieser Verbindung, worin die Alpnatur schon vermöge ihrer Fähigkeit zur epischen Entfaltung das Übergewicht hat, der andere Faktor, der Krankheitsdämon, verkümmert, so bleibt eine Gestalt, die erstlich Feldalp ist und zweitens Tagalp, ohne daß jedoch die nächtliche Erscheinungsweise irgendwie ausgeschlossen wäre, der Tagalp des Feldes wird zu einem an keine Zeit des Tages oder der Nacht gebundenen Feldlauring.

---

17. Die Alpschlange.

Beruht die Sphinxsage auf dem Examenstraum, so bildet in der Laura- und Urschelsage das Grundmotiv die Alpschlange, wie sie in jener masurischen Angabe vorkommt. Es bedurfte eines überaus geringen Aufwandes an Erfindungskraft, um den Schlangentraum aus dem Schlafgemach, woran ja nicht er und seine Scenerie, sondern nur der Träumende als Schläfer gebunden ist, ins Freie zu verlegen; das sieht man an folgender, gleichfalls masurischen Sage. Auf dem Berge bei Pietraschen, südlich von Goldapp, stand einst eine Feste. Sie verschwand, und es ließ sich allnächtlich eine weiße Gestalt auf dem Berge sehen, die niederkniete und betete, wie man sagt, um die Sünden ihres Vaters, des Besitzers der versunkenen Burg, zu sühnen. In einer Nacht sah ein verirrter Hirte dort das Mädchen beten und näherte sich ihr, worauf sich die Gestalt erhob, auf ihn zutrat und mit sanfter Stimme fragte, ob er sie mit seinen Armen umschlingen

und bis zum ersten Hahnenkrat ohne Furcht halten wolle; dadurch würde er sie und das Schloß erlösen und sich zum Herrn desselben machen. Der Hirte versprach es und schloß sie in seine Arme. Da fieng die schöne Gestalt an sich zu sträuben, er hielt jedoch um so fester; endlich wurde aus ihr ein grimmiges Tier, er aber ließ sich nicht schrecken; fünfzig verschiedene Gestaltungen, eine schrecklicher als die andere anzusehen, wechselten in seinen Armen, bis er zuletzt einen scheußlichen Drachen umschlungen hielt. Das beugte seinen Mut, er öffnete die Arme, spuckte auf das Scheusal und rannte wahnsinnig davon. Mit dem frühesten Morgen langte er schweißtriefend und staubbedeckt in Goldapp an. Er wollte erzählen, jedoch hatte ihn der Schreck um Gehör und Sprache gebracht, so daß er sich nur durch Zeichen verständigen konnte. Seit dieser Zeit wurde die Gestalt nicht mehr gesehen (Toeppen S. 126 f.).

Daß wir hier die nemliche Sage vor uns haben, die auch am Urschelberg und im Lurental spielt, darüber ist kein Wort zu verlieren. Eine leichte christliche Übermalung müssen wir beseitigen: während in der Urschelsage der Pfarrer erklärt, eine verdammte Seele bleibe verdammt, und umgekehrt die Urschel aus ihrer Abneigung gegen den Geistlichen kein Hehl macht, ist hier das altheidnische Lauringwesen fromm geworden und betet für die Sünden seines Vaters; aber so wenig ist es gleichwohl den christlichen Erzählern geheuer bei der Sache, daß sie das Mädchen, obgleich die Erlösung nicht geglückt ist, für immer verschwinden lassen. In allem Übrigen ist der Mahrencharakter der Jungfrau aufs deutlichste bewahrt. Namentlich sehen wir, daß der in der schwäbischen Fassung so stark herausgearbeitete Welsungenzug der Sage gar nicht wesentlich ist: der nächste beste verirrte Hirte konnte das Abenteuer erleben.

Um unser Ergebnis zu sichern, müssen wir Umschau halten, ob außer in jener masurischen Angabe die Schlange auch sonst noch als eine Gestalt des drückenden Alps erwähnt wird. Im dritten Band des Novellenbuches von Johannes Scherr findet sich eine Erzählung „Rosi Zurflüh“, welche auch im Neuen Deutschen Novellenschatz abgedruckt ist; es kommt da im vierten Kapitel (Novellenschatz 15, 50) die Stelle vor: „der sieht ja wahrhaftig so elend drein, als wäre die ganze Nacht der Stollwurm auf ihm gelegen“, und eine Anmerkung erklärt „Stollwurm“ durch „Alp“. Was man bisher vom Stollen-

wurm wußte, ließ in ihm allerdings ein lurisches Wesen erkennen, d. h. er zeigt Alpzüge, doch nur in jener abgeleiteten Weise, wie etwa die Mittagsfrau, deren Mahrtennatur erst durch vergleichende Untersuchungen zu entdecken war. Es heißt von den Stollenwürmern, daß sie vorzüglich den Erdmännchen nachstellen (ein Zug, der erst verstanden werden kann, wenn das Verhältnis der Andromeda zu dem Drachen und die zahllosen Mythen- und Märchenparallelen zu demselben klar geworden sind; worüber ein ander Mal). Wenn sie den Menschen angreifen, so stürzen sie sich, hoch aufgebäumt, die pfeilförmig zugespitzte Zunge weit aus dem giftigen Rachen hervorstreckend, auf ihren Feind und suchen ihn zu umschlingen und zu erdrücken. Nach Anderen gibt es auch Stollenwürmer, welche den Kühen die Milch aussaugen (daß der Alp nicht bloß an den Menschen, sondern auch an den Stalltieren saugt, wird noch zur Sprache kommen). Vgl. über den Stollenwurm Kohlrusch, Schweizersagen S. 47 ff.; Tschudi, Tierleben der Alpenwelt[8] S. 146; Rochholz, Aargausagen 2, 4 Nr. 239; Alpenburg, Mythen S. 379 f.; Schmeller, bair. Wörterb.[2] 1, 274; Myth.[4] 571. Wurm heißt Schlange, und Stollenwurm bezeichnet eine Schlange mit kurzen Füßen, über deren Zahl die Angaben schwanken; der Katzenkopf, der dem Tier zugeschrieben wird, gemahnt daran, daß der Alp häufig in Gestalt einer Katze auftritt. Laut einer brieflichen Mitteilung hat Scherr zu Anfang der fünfziger Jahre in den kleinen Hochtälern, die sich vom Haslital gegen die Sustenhorngruppe hinaufziehen, den Volksglauben vom „Stollwurm" in der Bedeutung von Alp oder Nachtmahr wiederholt vorgefunden; es wäre erwünscht, zu erfahren, ob dieser Glaube heute noch lebendig ist. Auch in der Eifel muß ehedem eine Lieblingsgestalt des Alps die der Schlange gewesen sein; denn er führt daselbst den Namen Draach (Schmitz, Eifelsagen 2, 39), d. i. Drache (vgl. Grimm, Wörterb. 2, 1318). Der Alp, der die Mähnen der Pferde zu unentwirrbaren Flechten zöpft (Myth.[4] 384 f.), wird in Niedersachsen Unke genannt (Schambach und Müller S. 187 Nr. 202; Schambach, Idiotikon S. 243); Unke aber ist der Name der Ringelnatter (Grimm, Märchen, Anm. zu Nr. 105; Schmitz, Eifelsagen 2, 38). Wenn es in Oldenburg heißt, die Walriderske oder Mahrte sei ohne Knochen und wie ein Aal so glatt anzufühlen (Strackerjan 1, 384. 386), so mag das gleichfalls mit der Vorstellung von der Alpschlange zusammenhängen.

Als ein Schlänglein haben unsre Altvordern den Blutegel aufgefaßt, denn sein Name gehört zu griechisch ἔχις Schlange; aufs nächste verwandt ist auch Igel, griech. ἐχῖνος: Schlange und Igel haben das Gemeinsame, daß sie sich zusammenrollen, beide naturgeschichtlich so verschiedenen Tiere fallen sprachgeschichtlich einer Sippe zu, als „Ringeltiere", constrictores, die zu Grunde liegende Wortwurzel, mit welcher auch unser „enge" in Bezug steht, bedeutet schnüren, umschlingen. Nun wird uns verständlich, was Kohlrusch über den Alp oder, wie man im Aargau sagt, das Schrätteli mitteilt: das Schrättlein ist wie ein Blutegel, bald zusammengezogen wie ein Knäuel, bald lang ausgedehnt wie ein Riese; zusammengeballt in scheußlich borstiger Igelgestalt hockt es zentnerschwer auf den Schläfern (Schweizerisches Sagenbuch S. 317), in einem Atem also nennt die Sage Egel und Igel, die eigentliche Meinung ist „Schlänglein". Es gibt aber auch ein Wort „Egel" von ganz anderer Herkunft, welches „Ähre" und „Halm" bedeutet — als Ähre und Halm wird, wie wir gesehen haben, der Alp gefangen. Zeigte sich vorhin die Vorstellung der Schlange unter mancherlei Namen (Stollwurm, Drache, Unke) als eine durchgängige, so haftet andrerseits am Alp eine sprachliche Wurzel, welche in längst vergangener Zeit auch den Germanen ein Wort für „Schlange" muß geliehen haben; aber geblieben sind nur die Verkleinerungsformen Egel und Igel, und selbst diese sind zumeist durch ein „Egel" von anderer Abstammung und Bedeutung ersetzt: dieser im Deutschen längst verschollene Schlangenname muß ehedem eine Bezeichnung des Alps gewesen sein, und die Sage spielte damit. In Swinemünde wird erzählt, es habe Einer, den die Mahre drückte, rasch zugreifend einen Strohhalm erwischt, der sich krümmte und wand (Norddeutsche Sagen S. 14 Nr. 16): hier haben wir „Egel" in seiner zweifachen Bedeutung als Halm und als sich windendes Schlänglein. Von einer ganz ähnlich klingenden Wurzel (vgl. Germania 31,427. 428) stammt unser „Atzel", „Elster", angelsächsisch agu; und wiederum in Gestalt einer Atzel läßt sich der Alp fangen (Wolf, Hessische Sagen S. 58 Nr. 92). Daß „Unke" und „Aal" derselben Sippe angehören, wie jener Schlangenname, wird bezweifelt; doch mag die ursprüngliche Gestalt beider Wörter diesem Namen ähnlich genug gewesen sein, um der wortspielenden Sage auch ihre Beiziehung zu gestatten. In Sagen und Märchen wird uns eine lurische Schlange so häufig begegnen, daß daraus allein

schon mit voller Sicherheit ein Schluß auf die Vorstellung von der Alpschlange zu ziehen wäre. Eine Märchengruppe, die sich jedoch dem vorliegenden Buche noch nicht einfügen läßt, hat das Merkwürdige, daß darin der Lauring bald als Schlange, bald wieder in anderen Fassungen als Igel geschildert wird, und so bestätigt sich auch von dieser Seite die nahe mythische Verwandtschaft von Unke und Igel, russisch uzh und jëzh. Weiter oben hat sich gezeigt, daß die Baba Jaga russischer Märchen völlig das Gebaren eines Alps hat; ihr Name jaga scheint für anga zu stehen (vgl. jakorĭ Anker). In Welschtirol heißen die Lorinnen Angane, Enguane, Eguane. So könnten uns also diese Namen eine uralte Bezeichnung des Alps bewahren, woraus die Vorliebe begreiflich würde, mit welcher in Laurings-Märchen und Sagen die Schlangengestalt gewählt wird.

Die Vorstellung von der Vielgestaltigkeit des Alps ist in der Natur des Alptraums begründet: der eine fühlt und sieht den Traumgast als Hund oder Katze, der Andere als altes Weib oder blühendes Mädchen, wem er heute Entsetzen einflößte, dem naht er morgen in lieblicher Erscheinung, sogar ein und derselbe Traum kann einen Wechsel der Gestalten sowohl als der Empfindungen zeigen. Ist demnach die Fähigkeit des Alps zu beliebiger Verwandlung durch die Traumphantasie selbst dargeboten, so meint die kindliche Logik der Sage auch noch eine Bestätigung aus der gemeinen Wirklichkeit bringen zu können: das Haar, das Einer der Mahrte ausgerissen, erweist sich beim Erwachen als eine Handvoll Stroh, das Weib, das er im Arme hielt, als Bettdecke oder Kopfkissen, aber der betrogene Ixion läßt sich nicht ausreden, daß es Hera gewesen, sie hat sich nur verwandelt. So hat die Wandelbarkeit des Alps zweierlei Ursprung, aber die Vorstellungen beider Art vermischen sich: wenn es heißt, der Alp könne sich in alle möglichen Tiergestalten, aber auch in eine Feder, einen Halm u. dgl. verwandeln, es komme nur darauf an, ihn nicht loszulassen, dann müsse er sich schließlich in seiner wahren Gestalt zeigen; so gehören die Tiere dem Traumbild, dagegen Halm und Feder dem Erwachen an. Da nun, wie wir früher sahen, die Überzeugung, in dem, was die Finger des Erwachenden festhalten, den Alp selbst zu haben, weiterführt zu der Ansicht, der Alp, der doch in dieser Verwandlung nicht bleiben könne, müsse schließlich seine eigentliche Gestalt annehmen und so im Schraubstock steckend oder am Nagel hängend gefunden werden, so kam man leicht dazu, das, was die Traum-

phantasie und der Augenschein beim Erwachen an die Hand gab, mit dem, was die dichtende Phantasie daraus folgerte, in Eins zu verschmelzen und es entstand die Vorschrift: halt den Alp fest trotz aller Verwandlungen, schließlich nimmt er Menschengestalt an. Galt es aber, die verschiedenen Wechselgestalten zu benennen, so hielt die Sage sich gern an solche Tiere und Gegenstände, deren Namen den verkappten Alp anzudeuten schienen, weil die zu Grunde liegenden Wortwurzeln wirklich oder vermöge eines bloßen Anklangs mit der Wurzel jenes uralten Alpnamens übereinstimmten. So hat auch die Sprache einen wesentlichen Anteil an der Mythenbildung, und selbst wenn es nie und nirgend vorgekommen wäre, daß die Traumphantasie das Bild einer Schlange erzeugt hätte, so würde sich gleichwohl erklären lassen, wie die Sage auf den Typus der Alpschlange verfiel.

---

18. Die Lauringschlange.

Daß Laura und die alte Urschel in der Tat Lorinnen, d. h. letzten Endes Mahrten seien, hat sich uns zunächst aus dem Schema ihrer Sagen ergeben, das dem der Sphinxsage vollkommen parallel ist. Nun aber sehen wir, daß die Schlangenjungfrau eben durch ihre Schlangengestalt unmittelbar ihren Mahrtencharakter kundgibt. Könnte darüber noch ein Zweifel sein, so würden ihn folgende zwei Erzählungen beseitigen, worin den beteiligten Menschen geradezu die für einen Schlafenden und Träumenden charakteristische Körperlage angewiesen ist, also aus der Lurensage noch kaum verhüllt die Alpsage hervorblickt. In Dörfel bei Ungarisch Hradisch ist zweien Schatzgräbern eine weiße Jungfrau erschienen, die ihnen sagte, sie würden den Schatz nicht finden, wenn sie sich nicht *auf die Erde legten* und duldeten, daß *sie sich dreimal über ihre Leiber wälze*. Sie konnten aber *die schwere Last nicht ertragen* (Vernaleken, Mythen S. 124). Die Gewinnung der Schätze ist hier nicht an die Bestehung des Alpexamens geknüpft, sondern an das Ertragen des Alpdrucks. — Im schwäbischen Teile Tirols, unfern der Gegend, wo wir die Sage von den Flachsjäterinnen gefunden haben, welche durch ein sphingisches Gespräch den Riesen von der Verfolgung der Saligen Fräulein abzuziehen suchten, stand bis vor wenigen Jahren eine uralte Lärche, der „heilige Baum“ bei Nauders, von dem eine Sage geht, die ganz

mit der griechischen Dryadensage übereinstimmt: wenn Jemand mit dem Beil in den Stamm hacke, entfließe dem Holze hellichtes Blut, und der Frevler haue sich obendrein ins eigene Bein. In griechischer Mythe findet sich ganz ähnliches an den Namen des Thrakers Lykurgos geknüpft. Hier geht uns jedoch eine andere Sage an, welche zugleich erraten läßt, daß die Lorin als im Baume hausend gedacht ward.

Als vor vielen Jahren einmal die Bursche von Nauders in größerer Gesellschaft allerlei Spiel und Kurzweil trieben und viele Zuschauer herumstanden, war unter den Spielenden ein braver Junge, der Johannes hieß. Der hörte sich dreimal laut beim Namen rufen, und als er hinblickte, von wo die Stimme kam, sah er eine wunderschöne Frau, welche ihn zu sich an die Kirche hinaufrief. Nur Johannes hörte und sah sie, alle Anderen nicht. Er folgte ihrer Einladung, und sie führte ihn zum heiligen Baume und sprach: Wenn du dich nicht fürchtest, so kannst du dir eine Tonne voll Gold verdienen und eine arme Seele erlösen. Sie offenbarte ihm des Weiteren, daß sie dreimal in Gestalt eines häßlichen Wurmes kommen werde, daß sich dann Johannes niederlegen solle, damit sie über ihn kriechen könne und so die Erlösung vollbracht werde. Der Junge erklärte sich bereit, die schöne Frau verschwand, und Johannes legte sich auf den Boden. Alsbald kroch ein Wurm über ihn — Johannes blieb regungslos liegen; es kam ein größerer — der Junge rührte sich nicht. Als aber ein dritter, noch größer und abscheulich von Ansehen und Geruch, sich zeigte und bei seinem Munde vorbeikroch, ekelte ihn so sehr, daß er einen Schrei tat und aufspringen wollte, aber besinnungslos liegen blieb; wie er lange Zeit darnach wieder zu sich kam, lag er eine Strecke weiter in der Wiese drunten. Er hörte mehrere Frauen weinen und Münzen klingeln. Nach einer andern Fassung umringelte die Schlange den Jüngling, statt über ihn wegzukriechen, und beim letzten Angriff sinkt dieser in Ohnmacht, wird tiefsinnig und menschenscheu, und bleibt von da an stumm (Alpenburg, Alpensagen S. 227 f. Nr. 232; vgl. Zingerle, Sagen S. 109 ff. Nr. 176).

Daß die Baumjungfrau den Jungen dreimal anruft, ist eine Nachbildung des Zuges, daß der Alp durch Anrufen diejenigen, auf welche er es abgesehen hat, in seine Gewalt bringt (oben S. 51). Wenn Johannes allein die Jungfrau erblickt, die Anderen nicht, so stimmt das genau mit der Urschelsage, wornach bloß die „Welsunge“

im Stande sind, die Urschel zu sehen; auch hier verwendet die Lurensage ein Motiv der einfachen Alpsage: man vergleiche die oben S. 41 f. mitgeteilte Erzählung von der wendischen Bäurin, die fortwährend von einem Mann verfolgt und, sobald sie sich niederlegt, überfallen wird, ohne daß die Anwesenden Etwas sehen. Wie sehr in der ferneren Schilderung die Situation eines vom Alp Gequälten anschaulich wird, bis auf den Schrei hinaus, womit er sich von dem entsetzlichen Traum befreit, bedarf keiner Erörterung; wenn nach einer andern Darstellung (Panzer 2, 154 Nr. 239; Zingerle S. 111) der Bursch sich zwar nicht niederzulegen braucht, aber alle Kleider abtun muß, wie die Frauen oben S. 48, so gemahnt das gleichfalls an Schlaf und Bett. Auch daß der aus seiner Ohnmacht Erwachte sich eine Strecke weit fortgerückt findet, ist der Alpsage entnommen (vgl. oben S. 67. 68). In der Variante wird der Träumer von der Schlange nicht bekrochen, sondern umschlungen; so umschlingt auch der Stollenwurm die ihm Begegnenden (vorhin S. 90). Daß der Jüngling fortan stumm bleibt, hat sein Gegenstück daran, daß die Neraiden ihren Opfern die Sprache rauben (oben S. 38; vgl. auch S. 89).

Es ist noch nicht an der Zeit, den Übergang der Feldlure in Vegetationsgeister zu besprechen. Weil aber das Fräulein vom heiligen Baum bei Nauders sich deutlich als Dryade kundgibt, so mag es gestattet sein, darauf hinzuweisen, daß von der böhmischen Mittagsfrau die nemliche Vorstellung gilt. Wie Krolmus berichtet, wohnte die Polednice in der zantischen Linde bei Březinka, aus der sie zuweilen unter großem Glanze hervorkam. Bei dieser Linde ward von den Umwohnern oft Feuer und ein starker Schein gesehen, und alle Volksfeste und Frühlingsspiele wurden hier abgehalten (Grohmann, Abergl. S. 87). Daß die vom Menschen gefangene Mahrte oft mit ihm eine förmliche Ehe eingeht, wird nachher noch besprochen werden; wenn sie dann bei irgend welchem Anlaß dem Gatten wieder entflieht, pflegt sie doch von Zeit zu Zeit sich blicken zu lassen und nach ihren Kindern zu sehn. Hiedurch erläutert sich auch folgende Dryadensage als Mahrtensage. Im bidschower Kreise war ein Weib, dessen Leben an eine Weide geknüpft war. Am Tage wohnte sie bei ihrer Familie, in der Nacht aber verließ ihre Seele den Leib und gieng in die Weide am Bache. Als der Mann davon erfuhr, fällte er die Weide, aber in demselben Augenblicke starb auch sein Weib wie von einer Sichel abgehauen. Nur die Liebe zu den Kindern überdauert die Verstorbene. Die aus der Weide gemachte Wiege schläferte die zurückgebliebene

Waise ein, und als das Kind heranwuchs und aus den Weidenschossen, die der Stumpf getrieben, sich Pfeifen verfertigte, sprach während des Pfeifens die Mutter mit ihm (Grohmann a. a. O.).

Es leuchtet ein, von welcher Wichtigkeit diese böhmische Sage für unsre gegenwärtige Untersuchung ist: im Holz der Wiege lebt die dryadische Mahrte fort, wie sie früher im Holz des unzersägten Baumes gelebt hatte, und wenn wir sehen, wie großen Wert Fräulein Laura und die alte Urschel auf das Bäumchen legen, woraus die Wiege für ihren Erwählten gezimmert werden soll, und wie die Urschel, als der Erlöser endlich geboren ist, ihn beständig hegt und pflegt, so können wir nicht umhin, der Wiege unsrer Laurasage eine ähnliche Bedeutung zuzugestehen wie jener böhmischen; auch ihre Bretter sind dryadisch beseelt zu denken, und das darin geschaukelte Kind ist eben damit ein Elbenpflegling. Ja wir werden noch weiter gehen müssen: wie in jener böhmischen Wiege die Mutter des Kindes fortlebt, so wird hier der von irdischen Eltern stammende Knabe dadurch, daß ihn das beseelte Holz umschließt, nachträglich zu einem Elbensohn, einem Lauring. Es wird sich später Gelegenheit geben, auf die Märchen jener Gylphogruppe zurückzukommen, woraus schon S. 58 ff. eine Episode besprochen worden ist, und dann wird klar werden, daß, wenn der Held dieser Märchen ein Bärensohn genannt wird, dies so viel heißt als er sei ein Alpsohn: er braucht Bärenstärke und Alpnatur, um die Kämpfe mit den Alpwesen zu bestehen, die sich ihm entgegenstellen. Ganz so muß hier der Auserwählte durch die Einwirkung der Wiege zum Lauring werden, damit ihm der Mut nicht fehle, die Schrecken der Lauringschlange zu ertragen. Freilich weiß die Sage selten davon zu berichten, daß die Erlösung geglückt sei; die Wirkung des dryadischen Holzes reichte nicht hin, seine irdische Natur umzuschaffen. Da nun die „Wiege des Erlösers" ihren ganz festen Ort in den Sagen von der nach Erlösung schmachtenden Schlangenjungfrau hat, so folgt, daß diese Sagen erst in einer Zeit entstanden sein können, welche von der Meinung, daß die Alpwesen in Feld und Wald hausen, weitergeschritten war zu der Vorstellung, daß sie den Bäumen einwohnen; die Erlöserwiege setzt voraus, daß die Feld- und Waldmahrte als Baumlorin, als Dryade vorgestellt ward. Diese Vorstellung selbst aber vom Baumleib der Lorinnen fließt aus der von der Verwandlungsfähigkeit des Alps: kann er sich in einen Strohhalm verwandeln, so kann er auch zum Baume werden. Vielleicht ist ursprünglich das Verhältnis des Tag-

alpes, der den im Freien Schlafenden überfällt, zum Baume ein ganz ähnliches gewesen, wie das des Nachtalps zum Strohbüschel. Der erwachte Schläfer meinte in dem Baum, an dessen Fuße er lag, eine Verkappung seines Quälgeistes zu sehen, wie der im Bette Liegende in dem Strohbüschel oder in dem Kopfkissen, das seine Finger gepackt hatten. Es gibt zwei badische Sagen von einem Manne, der im Wald mit der Axt ein Bäumlein anhaut und entsetzt davon läuft, als aus dem Stamme sich ein Wehlaut hören läßt; als er später nachschaut, ist das Bäumlein verschwunden (Mannhardt 1, 34). Dieser angehauene lurische Baum gleicht dem angeschnittenen Strohhalm in den Alpsagen; der in einen Halm verwandelte Alp wird nicht bloß an die Wand genagelt oder in den Schraubstock geklemmt, sondern auch mit dem Messer oder an der Kerzenflamme versehrt, worauf wir später noch zurückzukommen haben.

Hier ist aber zugleich der Punkt, wo die Mahrtenvorstellung mit einer Vorstellung von ganz anderem Gepräge sich vermählt. Der Baum, in den sich die Mahrte zurückzieht, ist nicht eine im Drang des Augenblicks gewählte, rasch improvisierte Notverkleidung wie der Strohhalm oder die Ähre, aus denen die wahre Gestalt bald genug wieder zu Tage tritt; sondern der zuvor schon vorhandene Leib einer Seele, die darin wohnt wie die Menschenseele im Menschenleib, gleich dieser aber die Eigenschaft besitzt, ihre Hülle zu verlassen und „drücken zu gehen". Was wir bisher von den Personalien des Alps gehört haben, zeigt ihn als einen Geist, dessen Revier das bebaute Feld oder der wilde Wald ist, der sich, solang er die Schläfer nicht heimsucht, in waldigen Bergschluchten aufhält (Kohlrusch S. 318) oder auch auf dem Heuboden versteckt lebt (Krainz S. 406 Nr. 310), und nur ab und zu tauchte die Vorstellung auf, der Alp sei eine Menschenseele, die ihren Leib zu verlassen im Stande sei; hier nun ist der Alp als Baumseele gefaßt, er wohnt nicht etwa im Baum wie Vogel oder Eichhorn, sondern er steckt, lebt und weset in ihm.

Es wirkt da ein Gedanke ein, dessen tiefste Wurzel gleichfalls im Traumleben zu suchen ist, der nemlich, daß Verstorbene fortleben und sich den Lebenden kund geben. Uralte Zeugnisse, auf die wir in diesem Buche noch nicht eingehen können, lehren, daß man der Seele eines Toten die nemliche Fähigkeit, verschiedene Gestalten anzunehmen zuschrieb wie dem Alp. Einen besonderen Typus dieser mythischen Idee stellt die Sage vom Schilf oder Baum aus dem Grabe dar.

Ein siebenbürgisches Märchen erzählt, wie aus dem Grab eines Erschlagenen ein Rohrstengel erwuchs, den schnitt ein Schäfer ab und machte eine Flöte, aber wie er darauf blies, sang sie: O Schäfer fein, o Schäfer fein, du bläst auf meinem Beinelein, und so kam der Mord an den Tag (Haltrich Nr. 43, erste Aufl. Nr. 42). So hieß es vorhin in der böhmischen Sage von der Weidenmutter, als das Kind sich Pfeifen aus den Schossen schnitt und darauf spielte, redete die Mutter mit ihm. In einer Lauenburger Variante des Märchens wächst ein Hollunderbaum aus dem Grabe, und als ein Hirte zufällig sein Horn daran hängte, fieng dies von selber zu blasen an und erzählte den Mord (Müllenhoff S. 495 Nr. 49). Hier wirkt die bloße Berührung das Wunder, und man begreift, wie die Berührung der Wiege auf das Erlöserkind einwirken muß (über jene Märchengruppe ist noch zu vgl. Rochholz, Aargausagen 2, 126 Nr. 353; Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 243 ff.; Zeitschr. für deutsches Altertum 23, 88 ff. 344; Jahn Nr. 510 und die reiche Stellensammlung bei Cosquin 1, 265 ff. Nr. 26). Statt der Menschenseele kann auch eine Tierseele eintreten — die „Totenstärke" (wie man sich auf Island ausdrückt) wird nur um so größer sein, die von einem solchen Holze ausströmt. Ein niesender Geist (vgl. oben S. 81) war durch das „Helf Gott" eines Bauern erlöst worden und sagte zu diesem: Hättest du mich diesmal nicht erlöst, so wäre dir eine Kuh gefallen, die du in deinem Garten eingegraben hättest; aus der Stelle wäre ein Baum gewachsen, aus diesem Baum wären Bretter geschnitten und aus diesen eine Wiege gemacht worden, und das erste Knäblein, das darin gelegen, würde mich erst erlöst haben (Schönwerth 1, 303). Man sieht, aus welchem Anschauungskreise heraus das Motiv erwachsen ist, das in der Urschel- und Laurasage eine so sittige und sinnige Form angenommen hat. Vielleicht war die allerälteste Fassung so, daß der Mensch, dem die Erlösung mißglückte, von der Lorin erwürgt und verscharrt ward und der aus seinem Grabe sprießende Baum die Wiege abgab für den künftigen Erlöser, dem das beseelte Holz die Mahnung zu besserer Erfüllung der Aufgabe schon in die Kinderträume flüstern mochte. Wir werden weiter unten (S. 106) auf die Frage zurückkommen; hier ist noch zu zeigen, welch nahe Berührung der Kreis der Alpvorstellungen mit der Idee des beseelten Baumes hatte. Nicht immer ist der Alp ein Dämon, es gibt auch Menschen, die den unwiderstehlichen Drang haben, drücken zu gehen; finden sie keinen

Menschen zum Drücken, so machen sie sich über Tiere, können sie nichts Lebendiges haben, so drücken sie sich an Bäumen und Steinen (Schönwerth 1, 211; Vernaleken, Mythen S. 272). Ein Bauer kam dahinter, daß seine Frau allnächtlich zu einem fernen Baum im Walde gieng, um ihn zu drücken; er ließ diesen fällen und auf den Hof fahren, damit sein Weib es bequemer habe, aber nun mußte diese auch die Zeit, die sie mit Hin- und Hergehen zugebracht, aufs Drücken verwenden und drückte sich in der nächsten Nacht zu Tode (Schönwerth 1, 218). Anderwärts endet die Geschichte so: durch das Heimschaffen des Baumes gewinnt die Frau in der Tat Erleichterung; als aber der Mann, um sie von ihrer Mahrtenschaft zu befreien, das Holz verbrennen läßt, wird sie krank und stirbt (Peter, Volkstümliches aus österreichisch Schlesien 2, 25 f.). Dies Weib, das stirbt, weil man ihren Reitbaum vernichtet, ist jenem anderen, dessen Leben an den Weidenbaum geknüpft war, zum Verwechseln ähnlich, die Vorstellung vom Reitbaum zeigt sich bis zu einem Punkte fortgebildet, wo die vom grabentwachsenen Seelenbaum sich ihr vermählen konnte und die Idee der dryadischen Mahrte, der Baumlorin entstand.

So hat uns die Jungfrau vom heiligen Baum bei Nauders nicht bloß die Identität der Lauringschlange mit der Alpschlange kennen gelehrt, sondern auch die Bedeutung der Wiege des Erlösers verraten. Die Erlösung ist auch bei ihr nicht geglückt, denn die Sage würde in Verlegenheit geraten bei der Frage, wo denn das Schloß stehe, und wo denn im Dorfe der Segen der Schätze zu spüren sei, welche durch die gelungene Erlösung ans Tageslicht sollen gebracht worden sein. Anders das Märchen, das gelassen in weite Ferne deutet und unbefangen dem Zuge nach einem „guten" Ausgang folgen darf. Im Märchen wird die Lauringschlange wirklich erlöst, und zum Beweise, daß diese auch hier durchaus das Benehmen der Alpschlange hat, diene das hessische Märchen „Die erlöste Schlange".

Ein Bauer gieng eines Morgens in aller Frühe ins Feld zur Arbeit. Die Sonne stieg auf, und es wurde immer heißer, da legte er sein Wams ab und neben sich auf die Erde. Als die Glocke elf schlug, wollte er es wieder anziehen, um nach Hause zu gehen, da sah er zu seinem Schrecken, daß eine Schlange darauf lag. Er schüttelte das Wams, doch sie war nicht wegzubringen, sie war wie angezaubert. Schon wollte er einen derben Fluch ausstoßen, da sprach die Schlange: ich weiche nicht von deinem Wams und von dir, bis

du mir versprochen hast, mich zu heiraten. Das schien dem Bauer doch bedenklich, und er sprach: das Heiraten ist eine wichtige Sache, welche man nicht also ohne Weiteres abmacht. Ich muß mich darüber besinnen und will dir Antwort sagen.

Er gieng ins Dorf zum Pfarrer und fragte ihn, was er in der Sache zu tun habe. Der Pfarrer besann sich lange, las in einem großen Buche und sprach: Geh zurück und versprich der Schlange, sie zu heiraten. Sie wird alsdann heute Nacht zu dir kommen, und hast du Mut, so ist dein Glück gemacht. Du mußt sie mit dem Schlag zwölf mit beiden Händen fassen und über deinen Kopf in die Höhe halten, darfst sie aber nicht loslassen, komme was da wolle. Rasch kehrte der Bauer ins Feld zurück und sprach zur Schlange: ich will dich heiraten. Da war sie ganz außer sich vor Freude und zappelte lustig, dann machte sie einen schönen Ring und war verschwunden.

Kaum hatte sich der Bauer Abends zu Bette gelegt, da kam die Schlange in die Kammer und legte sich zu ihm. Er lag ganz ruhig bis zwölf Uhr. Da packte er sie fest und hielt sie hoch über seinen Kopf. Sogleich flog die Tür auf, und sechs große, dicke Schlangen schnellten herein und auf das Bett zu. Da wurde es dem Bauern warm und kalt, aber er faßte sich ein Herz und hielt aus, auch als die Schlangen sich an dem Bett hinaufringelten und ihn mit ihren doppelten Zungen umzischten, als wollten sie all ihr Gift auf ihn speien. Das dauerte bis es Eins schlug, da waren sie plötzlich verschwunden. Die Schlange aber sprach: ich danke dir, mein Erlöser, daß du mich so treulich beschützt hast; halt nur noch zwei Nächte also aus, dann bist du glücklich, und ich noch mehr. Damit verschwand sie, und war keine Spur mehr von ihr zu sehen.

Als der Bauer am folgenden Abend zu Bett gieng, war die Schlange wieder bei ihm. Um zwölf Uhr faßte er sie abermals und hielt sie hoch empor. Da flog die Tür auf, und zwölf dicke schwarze Schlangen wanden sich herein und an seinem Bette herauf und ringelten sich um ihn, bissen nach ihm und seiner Schlange. Obwohl er diesmal mehr Mut hatte, wurde ihm doch fast schlecht, als er das kalte Gewürm an sich fühlte, aber er nahm sich doch zusammen, so gut er konnte, und hielt aus, bis die Glocke eins schlug, da waren die Schlangen wie weggeblasen. Seine Schlange aber sprach: ich danke dir, mein Erlöser, daß du so treulich ausgehalten hast, jetzt ist nur noch

eine Nacht übrig, dann bin ich erlöst, und du bist glücklich auf Lebenszeit. Als sie das gesagt hatte, war sie verschwunden.

Abends lag sie wieder bei ihm und sah ihn so recht flehentlich an mit ihren klugen Augen. Da schwoll ihm der Mut, und er sprach zu sich selbst: eh ich sie dem garstigen Gezücht preisgebe, lass' ich mich lieber selbst von ihm fressen. Als es zwölf Uhr schlug, faßte er sie und hielt sie hoch empor. Da sprang die Tür auf, und in einem Augenblick war die ganze Kammer voll von den häßlichsten Schlangen, die zappelten und zischten und ringelten sich unter einander, daß es nicht zum Ansehen war. Der Bauer drückte die Augen zu und tat, als höre und sehe er nicht. Sie wanden sich ihm um Leib und Arme und Hals, zischten ihm ins Gesicht und bissen nach seiner Schlange, aber er ließ sich das alles nicht anfechten. So dauerte es bis ein Uhr, da tat es einen schweren Schlag im nahen Walde, und die Ungeheuer waren verschwunden. Auch die Schlange war ihm aus der Hand entschlüpft, dafür aber lag eine wunderschöne Königstochter neben ihm in seinem harten Bette, die sprach mit freundlichen Blicken: Ich danke dir tausendmal, mein lieber und getreuer Erlöser, daß du mich gerettet hast. Nun wähle dir, willst du mein Gemahl werden oder hundert Wagen Gold haben? Der Bauer rieb sich die Augen, denn er glaubte nicht anders, als das müsse ein Traum sein. Endlich sprach er: Wenn Ihr mich zum Gemahl haben wollt, allerschönste Prinzessin, dann möchte ich das lieber, als alles Gold auf der ganzen Welt. Da bot sie ihm die Hand, und er umarmte und küßte sie. Am folgenden Morgen, als er die Fensterläden öffnete, da stand sein Häuschen in einem prächtigen Garten mit den schönsten Blumen und Bäumen, und nicht weit davon lag ein Königsschloß und eine große Stadt. Er wußte nicht, wo er stand und ob er wiederum seinen Augen trauen könne. Da sprach die Prinzessin: Was du da siehst, ist alles dein, dein Schloß und dein Garten und dein Königreich. Und sie führte ihn in das Schloß, und beide wohnten darin und waren glücklich auf Lebenszeit (Wolf, Deutsche Hausmärchen S. 265 ff.).

Die Anlage dieses Märchens ist überaus einfach. Die Hauptscene bildet eine nächtliche Alpheimsuchung, welche jedoch, entsprechend der Neigung des Märchens für die Dreizahl, auf drei Nächte verteilt ist. Während die Sage die beiden Gestaltungen des Alptraums, die schreckliche und die liebliche, als zwei Erscheinungsweisen eines und

desselben Wesens, das erst eine furchtbare Schlange ist, dann zur schönen Jungfrau werden soll, auf einander folgen läßt, schlägt das Märchen einen andern Weg ein; zwar den Wechsel der Schlangen- und der Jungfrauengestalt behält es bei, aber die Schlange ist nicht furchtbar, sondern zutraulich, die Alpschrecken werden durch andere Schlangen dargestellt, welche den Menschen und zugleich die von ihm in Schutz genommene Schlange bedrohen. Eine Mehrheit von Schlangen fand sich schon beim heiligen Baum von Nauders, aber sie sind alle einer Art, möchten alle drei sich erlösen lassen; hier dagegen ist eine Entzweiung eingetreten: die andern, die Schreckensschlangen, wollen nicht dulden, daß die eine erlöst werde. Erschreckt hat auch sie ihren Helden, als sie auf seinem Wamse lag und erklärte, nicht von dem Kleide weichen und nicht von ihm ablassen zu wollen, bis er ihr nicht die Heirat versprochen; als er ihr dann die bejahende Antwort bringt, verschwindet sie. Dieser kleine Vorgang spielt in der Mittagsstunde, und die Bedrängnis hört auf, sobald der Bauer das rechte Wort gesprochen. Das Grundschema unsres Märchens ist also das einer Doppelsage: eine Begegnung mit dem sphingischen Tagalp und eine andere mit dem umschlingenden Nachtalp sind dadurch aneinander gekoppelt, daß zum Inhalt des „rechten Wortes“ im ersten Teil das Versprechen gemacht wird, die Qualen des zweiten Teils auf sich zu nehmen. Es ist, in zwei Acte auseinander gelegt, unser wohlbekanntes Thema: die Alpschlange, furchtlos festgehalten, nimmt Menschengestalt an. Die Pracht und Herrlichkeit am Schlusse ist, rationalistisch gesprochen, nichts als das poetisch ausgeschmückte behagliche Nachgefühl des lieblich endenden Traumes; mythengeschichtlich werden wir die Sache anders auffassen müssen. Wir sahen, daß die mythische Dichtung dem verlockenden Reiz nicht widersteht, die so deutlich empfundene Traumwirklichkeit sich in die wache Wirklichkeit fortsetzen zu lassen und auf diese Weise zu bewähren, daß das alles „kein Traum“ war: der quälende Alp wird in Gestalt des Kissens festgehalten, als Halm im Schraubstock eingezwängt, als Pantoffel an die Tür genagelt. Der holdselige Alp bedarf keiner solchen Zwangsmaßregeln, er ist froh, bleiben zu dürfen, mit ihm aber zieht all der überirdische Glanz in die niedre Hütte, welchen der Mythus diesen Wesen zuschreibt: da ihr Aufenthalt irgendwo draußen gedacht ist, so denkt man sie sich als Urheber der Gaukelspiele in der Natur, wie die des Traumes von ihnen herrühren — sie gebieten über die Fata Morgana,

die Gandharvenstadt, die Hullahöfe, und wenn die Traumgegenwart ihrer Persönlichkeit ins wache Leben herübertritt, so ist es nur natürlich, daß auch ihre Wunderschlösser und Zaubergärten „wahr" werden.

---

19. Die Erlösung.

Wer auch nur oberflächlich in der Märchenliteratur bewandert ist, weiß, daß der Typus des eben behandelten Märchens in zahlreichen ausführlicheren Märchen wiederkehrt. Da wir nun die mythische Bedeutung der Geschichte von der erlösten Schlange mit vollkommener Sicherheit erkannt haben, sind wir gewiß, hieran einen Schlüssel zu besitzen, der uns auch zum Verständnis jener andern Märchen verhelfe, und wir werden im Verfolg unsrer Mythengeschichte reichlich Gelegenheit haben, davon Gebrauch zu machen. An dieser Stelle sind nur noch einige Worte zu sagen über das Verhältnis des Urschelsagentypus zu unsrem Märchentypus. Das Märchen läßt die Erlösung gelingen, welche in der Sage mißglückt und immer wieder in die Zukunft hinausgerückt wird; sofern aber das, wenngleich vergeblich erstrebte Ziel der Sage das nemliche ist wie dort, wird man sagen dürfen, der Urscheltypus gebe die Mahrtensage in Märchenauffassung. Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier von der geographischen Verbreitung des Urscheltypus handeln. Aber so viel ist sicher, daß er in der deutschen Tiefebene nicht derselben Beliebtheit sich erfreut wie eine Form der Mahrtensage, die dafür in Oberdeutschland spärlich vertreten ist. Wir meinen die Ehe mit der Mahrte. In Langnau behielt einer, den das Doggeli drückte, noch so viel Herrschaft über seine Glieder, daß es ihm gelang, ein Messer nebenan in die Wand zu stoßen; nun mußte das Doggeli da bleiben und in seiner wahren Gestalt erscheinen. Es war eine Jungfrau, die ihm gefiel und die er heiratete. Sie bekamen zwei Kinder. Oft bat die Frau, daß er das Messer entferne. Endlich gab er nach und zog es aus. Am andern Morgen war sie verschwunden und die beiden Kinder tot (Lütolf, Sagen aus den Fünforten S. 512 Nr. 468, a). Ähnliche Sagen findet man bei Henne am Rhyn, Deutsche Volkssage[2] S. 417 f. Nr. 671 und bei Vonbun, Beiträge S. 43. Es fällt sofort auf, daß hier den Schluß zwar wie im Märchen eine Heirat

bildet, aber es ist eine gezwungene Ehe, und sobald sich Gelegenheit bietet, entflieht die Mahrte wieder. Der Unterschied besteht darin, daß im Märchen und im Urscheltypus die Mahrte sich nach Erlösung sehnt, hier nicht. Wir müssen den Begriff der Erlösung näher ins Auge fassen.

Was ein richtiger Alp ist, hat seine Freude am Drücken, das Streben der griechischen Empusa ist nur darauf gerichtet, Jünglinge zur Liebe zu verlocken und ihnen die Kraft zu nehmen. Ein solches Wesen kann nicht wünschen, seinen Zustand und seine Wirkungsweise aufzugeben, denn damit gäbe es sich selbst auf. Wenn nun die Sage, wie in dem eben angeführten Beispiel, die Kühnheit begeht, eine gefangene Mahrte wie ein sterbliches Weib in die Ehe treten zu lassen, so weiß sie sehr wohl, daß sie hier nicht mehr Mythus, nicht mehr dichterische Wiedergabe des Alptraums ist, sondern über diese natürliche Unterlage hinausschwärmend das angeschlagene Thema kraft eigener Erfindung fortführt, daß sie also hierin bloß noch Sage ist, und sie lenkt wieder ins Mythische ein, indem sie schließlich die Mahrte genau auf dieselbe Weise entschlüpfen läßt, wie dies in der einfachen, nicht ausgesponnenen Mahrtensage geschieht. Die Mahrte handelt hier durchaus ihrem mythischen Charakter gemäß; die Zwangsehe erträgt sie nicht einen Augenblick länger als sie muß. Ohne Schaden läßt sich die ganze Eheepisode auch ausschalten, wie folgende oldenburgische Erzählung beweist. Ein Grasmäher, der sich in der Mittagszeit niedergelegt hatte, um auszuruhen, fühlte unterm Einschlafen etwas an seinen Füßen, faßte rasch zu und ergriff ein Ding glatt wie ein Aal, das sich alle Mühe gab, wegzukommen. Auf einmal rief er: nun hab' ich sie. Da gab sie gute Worte und bat, er möge sie doch gehen lassen, denn sie diene weit weg als Magd und müsse zurück sein, eh ihr Herr, der eben nach Haus gegangen, wieder auf den Acker komme. Er ließ sie los, und in einem Nu war sie verschwunden. Nachher ist er frei geblieben (Strackerjan 1, 386 § 251, d). Statt sie wieder fortzulassen, hätte der Knecht sie nach dem sonstigen Gang der Mahrtensagen zum Weibe nehmen können, und die Flucht wäre dann erst nach Jahren erfolgt.

Aber hier ist die Mahrte nicht ein Dämon, sondern die ausgefahrene Seele eines Menschen; wir haben wiederholt Gelegenheit gehabt, darauf aufmerksam zu machen, daß neben derjenigen Auffassung des Alps, welche uns in diesem Buche beschäftigt, noch eine andre her-

läuft, wornach es Menschen gibt, deren Seele drücken geht, während der Leib zu Hause bleibt, und gerade diese Auffassung kann uns lehren, wo der Begriff der Erlösung seinen Ursprung genommen hat. Die unheimliche Vorstellung nemlich von der Mahrtenfahrt menschlicher Seelen — eine sehr natürliche Folge davon, daß der Alptraum oft genug dem Träumer Gesicht und Gestalt von Bekannten vorteuscht, wie denn schon die alten Inder wußten, daß die Gandharven, wenn sie Weiber beschleichen, die Gestalt des Vaters, Bruders oder Freundes annehmen (H. E. Meyer, Indogerm. Myth. 1, 16. 17) — diese Vorstellung hat zu der anderen geführt, daß ein mit solcher Fähigkeit behafteter Mensch unter allen Umständen Etwas zum drücken haben müsse, seien es auch Tiere oder gar Bäume und Steine: der Nachtschweiß und die verfilzten Haare erkrankter Stalltiere schienen vom Alpdruck herzurühren, und ebenso das Zittern der Birken und Espen, und die Verkümmerungen im Gezweig der Bäume. Von einem solchen Drange, der sogar den Tod verursachen konnte (vgl. oben S. 99), beherrscht zu sein, galt natürlich als ein schweres Leiden und man dachte, daß ein derartiger Mensch sich sehr davon belästigt fühlen müsse und froh sei, wenn er diese Eigenschaft verliere. Eine Frau in Böhmen hatte eine Magd, welche drücken gehen mußte. Als sie dieselbe einst in der Nacht ganz bleich an der Wand lehnen sah, fragte sie am andern Morgen, was ihr gefehlt habe. Da weinte die Magd und erzählte ihr, daß sie drücken gehen müsse. Die Frau hatte Mitleid mit ihr und fragte sie, ob ihr nicht geholfen werden könne. O ja, erwiderte jene, wenn ich etwas hätte, was ich erdrücken dürfte. Ei, so erdrücke meinethalben die schönste Kuh im Stall, wenn dir damit geholfen ist, sagte die Frau. Am andern Morgen fand man wirklich die schönste Kuh im Stalle tot, der Magd aber war geholfen (Grohmann, Sagen S. 212). Mit geringen Abweichungen kehrt diese Sage allerorten wieder; das eine Beispiel genüge statt vieler. Zu Grunde scheint der Gedanke zu liegen, daß die ganze Alpkraft in das erdrückte Tier ausgeströmt sei. Hier ist der Begriff der Erlösung an seiner natürlichen Stelle, denn das Mädchen ist befreit von seinem traurigen Zwang, ist von seiner Mahrtenschaft erlöst und darf sich darüber freuen.

Wenn dagegen eine Mahrte, die nichts als Mahrte ist, eines jener übermenschlichen Wesen von Erlösung spricht und wenn diese Erlösung darin besteht, daß die Lurin, statt drücken zu gehen, in solider

bürgerlicher Ehe ebenso ihrer höheren Natur wie ihres Berufes vergißt, so hat hier augenscheinlich eine Übertragung stattgefunden. Allerdings eine Anknüpfung bot schon der Mahrtencharakter selber: die empusische Begier nach Menschenleibern ließ sich auch als eine Sehnsucht nach menschlicher Gemeinschaft auslegen, als ein Verlangen, der buhlerischen Mahrtenschaft ledig zu werden. Als dann das Christentum kam und all diese schwebenden Geister für teuflische oder verdammte Seelen erklärte, bekam diese Sehnsucht nach Erlösung einen dogmatischen Beigeschmack. Daß aber wirklich der Begriff der Erlösung im Urscheltypus wesentlich auf Übertragung aus dem Sagentypus von der totgedrückten Kuh im Stalle beruhe, dafür spricht der dem Urscheltypus eigene Zug von der Wiege des Erlösers. Wir müssen auf jene oberpfälzische Sage vom niesenden Geist zurückgreifen (oben S. 98), worin dieser zu dem Bauern, dessen „Helf Gott" ihn erlöst hat, sagt: hättest du mich nicht erlöst, so wäre dir eine Kuh gefallen; erst der Knabe, der in der Wiege lag, deren Holz aus der verwesenden Kuh seine Nahrung nahm, wäre dann im Stande gewesen ihn zu erlösen. Aus der bedingten Redeweise in die berichtende übersetzt heißt das: die Erlösung erfolgt in zwei Tempi, in zwei Acten — erst fällt die Kuh, d. h. erst drückt der Alpgeist die „schönste Kuh im Stall" zu Tode, dann erlöst ihn die Kuh in Gestalt des gleichsam aus ihr hervorgegangenen Knaben. Wir haben wieder eine Doppelsage vor uns: in der ersten Hälfte ist die Sage von der Befreiung einer menschlichen Seele aus dem Zwang des Drückengehens, also von der Erlösung des Seelenalps, übertragen auf den Geisteralp, den Alpdämon und für sich allein genommen würde diese erste Hälfte besagen, der Alp werde erlöst, indem er eine Kuh totdrücke; nun ist aber die Specialität des in Rede stehenden Alps gar nicht das Drücken, sondern das Niesen, d. h. (wie S. 81 gezeigt worden) er ist ein sphingischer Alp, der auf das rechte Wort wartet: unsre Doppelsage beruht also auf der Vereinigung der Geschichte vom Drückalp mit der vom sphingischen Niesalp, und zwar in der Weise, daß der Alp, indem er die Kuh erdrückt, seine Alpnatur auf Umwegen an den Zukunftsknaben abgibt und diesen dadurch befähigt, das rechte Wort zu finden und so die mit dem Tode der Kuh in Gang gebrachte Erlösung zu Ende zu führen. Der Begriff der Erlösung haftet also ursprünglich am ersten Teile, in welchen er durch die Vermengung des Seelenalps mit dem Geisteralp eingeschmuggelt worden ist, mußte aber

der Einheitlichkeit der Erzählung wegen auch auf den zweiten ausgedehnt werden, welchem von Haus aus nur die Vorstellung gemäß ist, daß durch das rechte Wort der Dämon in die Flucht geschlagen oder, wenn wir von Erlösung sprechen wollen, daß der überfallene Mensch, nicht aber der Alp erlöst werde.

Das führt notwendig auf die Frage, was denn zu jener Vermengung den Anlaß gegeben habe. Der sphingische Alp oder Lur pflegt, wie uns das erste Kapitel gezeigt hat, denjenigen, der das rechte Wort nicht findet, zu erwürgen, zu Tode zu drücken; zu Tode drückt aber auch der Seelenalp und dadurch wird er von seiner unseligen Mahrtenschaft erlöst; man sieht, wie der Variationstrieb der Sagendichtung darauf verfallen konnte, das Motiv des Erdrückens zum Ausgang für eine neue Erfindung zu nehmen. Genau genommen ist diese nicht bloß eine Doppelsage, sondern eine dreifache: erstlich überfällt der sphingische Lur einen Menschen, der aber das rechte Wort nicht spricht, und erdrückt — nicht etwa ihn, sondern zweitens die Kuh im Stall, die nun die Trägerin der Erlösungskraft wird und diese dem Wiegenkind übermittelt, welches seinerseits zum dritten denselben Überfall wie unter eins erlebt, aber als Sieger und, vermöge des eingeschalteten neuen Princips, als Erlöser daraus hervorgeht. Die merkwürdige Kraft- und Seelenwanderungslehre, worauf das Mittelstück dieser dreigliedrigen Neubildung beruht, ist aber nicht innerhalb des Vorstellungskreises vom Alp entsprungen, sie gehört einem ganz andern, später zu untersuchenden Anschauungsgebiet an; daß sie nicht etwa für die Zwecke unsres Sagentypus erfunden sei, sondern einen unabhängigen Bestand habe, ist den kurzen Andeutungen oben S. 98 zu entnehmen. Nachdem nun die sagengeschichtliche Entwicklung an einem Punkte darauf geleitet hatte, dem Lur eine seiner Alpgier im Grunde widerstreitende Erlösungsbedürftigkeit und Erlösbarkeit anzudichten, wucherte der neue Gedanke fort und fand in Lauringsagen und -Märchen die mannigfaltigste Anwendung. Daß aber jener Punkt nicht der einzige war, an dem der Erlösungsbegriff eindringen konnte, wird im nächsten Abschnitt (von der Mahrtenehe) ein anderes Beispiel lehren.

Der Typus der Urschelsage und des Märchens „die erlöste Schlange" sind, eben vermöge des Erlösungsbegriffes, über jene einfachere Gestaltung hinausgeschritten, von der wir weiter oben ein Beispiel kennen gelernt haben; streichen wir diesen Begriff und sehen von den Umbildungen ab, die seine Einführung notwendiger Weise im Gefolge

hatte, so bleibt uns eine Geschichte von der festgehaltenen Mahrte, die mit ihrem Bezwinger eine Ehe eingeht. Jene einfachere Gestaltung muß naturgemäß zugleich die ältere sein; eine Geschichte der Lauringschlange darf dieselbe also nicht übergehen, und deshalb wendet sich unsre Betrachtung nunmehr den Sagen von der Mahrtenehe zu.

20. Die Mahrtenehe.

Daß es sich in der oben mitgeteilten Sage Lütolf Nr. 468a in der Tat um eine Mahrte, einen weiblichen Alpgeist handle, darüber kann nicht der mindeste Zweifel bestehen: während des Alpdrückens stößt der Schläfer ein Messer in die Wand und fängt dadurch das Toggeli, das er dann zum Weibe nimmt. Es ist eine bekannte Sache, daß man sich des Alps erwehren kann, indem man ein Messer, eine Schere, Hechel oder sonst etwas Schneidendes, Spitziges auf der Brust hält; dann drückt sich der schlimme Gast die Klinge in den Leib und entflieht schwer verwundet oder bleibt tot liegen (z. B. Schönwerth 1, 214. 225). Wenn Schönwerth am eben angeführten Orte sagt: Stahl oder eine Waffe, überhaupt etwas Schneidiges oder Spitziges, so ist uns wegen des Folgenden namentlich der Stahl wichtig; es läßt sich gar wohl denken, daß die etymologisierende Sage den Stahl als das Stechende und Gesteckte gemeint habe. Das Messer, worin sich der Alp spießt, hat Ähnlichkeit mit dem Nagel, der den gefangenen Pantoffel oder Strohhalm an die Wand heftet, wo dann des andern Morgens die Mahrte tot oder lebendig gefunden wird. Noch deutlicher ist diese Verwandtschaft in der Lütolf'schen Sage, sofern das Messer gleich einem Nagel in die Wand gesteckt wird; aber es besteht ein Unterschied: während der Nagel den verwandelten Alp festheftet, wirkt der Messerstoß lediglich durch die Symbolik der Handlung, in dem Augenblick, da das Messer festsitzt, sitzt auch der Alp fest und kann nicht mehr entweichen. Den Übergang zeigt deutlich eine pommersche Sage: Ein Schneider steckt, als er merkt, daß die Mahrt kommt, eine Nadel in den Stuhl neben seinem Bette; am andern Morgen kniete der Alp, mit dem Ohr auf das Sitzbrett gespießt, vor dem Stuhle (Jahn S. 370 Nr. 467).

Das symbolische Festheften ist von Wichtigkeit, weil es einen in Sagen und Aberglauben oft erwähnten Brauch erklärt. Wenn man

den Wirbelwind, d. h. den in ihm sitzenden Lur dadurch verscheucht, daß man ein Messer nach ihm schleudert — ein Brauch, den auch der ägyptische Fellah gegen die Dschinnen des Wirbelwindes übt (Mannhardt 1, 132 Anm.) —, so wird der Lur auf dieselbe Weise abgewehrt wie der Alp; wenn man die Fata Morgana der Hullahöfe (oben S. 22) durch einen Axthieb bannt und in seine Gewalt bringt, so entspricht dem der Hammerstreich, mit welchem der Pantoffel oder Strohhalm festgenagelt wird, doch fließt schon das bloß Symbolische mit ein, weil keine Wand da ist, an welche ein Hullahof könnte geheftet werden. Beides, die Hullahöfe wie der Halm und Pantoffel sind Lurendinge oder wie wir, nach Analogie von Kleinod, fortan sagen wollen, Lurode: das Lurod wird auf dieselbe Weise gebannt oder gefangen wie der Alp. Nun geht aber die Sage, daß wer Stahl über die Herde der Hulla werfen kann, damit dasselbe erreiche, wie wenn er die Axt in den Hullahof schlägt: die Herde ist sein; hier geht der Wurf über das Lurod weg, um es nicht zu beschädigen, der Sinn aber ist wie vorhin: es soll durch den Wurf der Stahlwaffe festgeheftet werden. Auch die Nixen und Wassermänner sind Lure, wie ein andermal gezeigt werden soll; will sich in Schweden Jemand gegen die Tücke des Nix beim Baden schützen, so muß er zuvor Stahl ins Wasser werfen, ein Messer am Strande in die Erde oder eine Nadel in die Binsen stecken. Dies nennt man „den Nix binden“ (Afzelius, Volkssagen ꝛc., deutsch von Ungewitter 2, 324): der Lur wird also ganz auf die nemliche symbolische Weise gebunden, wie in jener Toggelisage der Alp gefesselt wird.

Aber noch etwas anderes läßt sich an diesem Messer lernen. Solange es in der Wand steckt, ist die Mahrte in der Gefangenschaft des Menschen, ebendamit aber auch gezwungen, ihre dämonische, an keinen Körper gebundene Wandelbarkeit aufzugeben und in die Leibhaftigkeit des Menschentums einzugehen: wie das Einstecken des Messers Symbol ihrer Gefangennahme, so ist das festsitzende Messer Symbol ihres Menschenlebens. Nun werden wir des öftern Anlaß haben, den bekannten Märchenzug zu berühren, daß man über Leben oder Tod eines Abwesenden Kunde hat durch ein bestimmtes Bäumchen, je nachdem es frisch bleibt oder verdorrt; es gibt aber auch eine andere Auffassung, wornach in einen beliebigen Baum ein Messer gesteckt wird, das denn freilich nicht verdorren kann, sondern den Tod dadurch anzeigt, daß es verrostet. Dies Messer, das die Stelle des Lebens-

bäumchens vertritt, hat seine symbolische Bedeutung vermutlich von jenem Mahrtenmesser entlehnt.

Nach diesem kurzen Ausblick, zu welchem die Gelegenheit einlud, wenden wir unsre Aufmerksamkeit wieder der Mahrtenehe zu. Zwei Knechte schliefen zusammen in einer Kammer, und einen von ihnen ritt der Mahrt so oft, daß er endlich seinen Kameraden bat, wenn es das nächste Mal wieder geschähe, möchte er doch das Astloch in der Kammertür verstopfen, daß sie den Mahrt fiengen. Als er nun das nächste Mal im Schlafe jämmerlich ächzte und stöhnte, tat jener, wie er gebeten worden, rief seinen schlafenden Gesellen beim Namen, und da wachte der auf, faßte schnell zu und hatte einen Strohhalm in der Hand, den er auch so lange trotz alles Krümmens und Windens festhielt, bis jener das Astloch verstopft hatte. Er legte den Strohhalm auf den Tisch, und sie schliefen darnach beide bis zum Morgen. Als sie erwachten, erblickten sie ein schönes Mädchen hinter dem Ofen und entzweiten sich fast darüber, wem sie angehören solle; denn der, welcher das Astloch verstopft hatte, behauptete, daß sie sein sei, weil sie, falls er es nicht getan, wieder entwichen sein würde. Der Andere aber sagte, sie gehöre ihm, denn er habe sie ja gefangen. Endlich gab denn jener nach, und dieser heiratete nun das Mädchen, und sie bekamen Kinder und lebten recht glücklich zusammen. Aber die Frau drang oft in den Mann, er möge ihr doch das Astloch zeigen, wo sie herein gekommen, es lasse ihr gar keine Ruhe, bis sie das gesehen. Der Mann widerstand eine Zeit lang allen ihren Bitten; aber einmal bat sie ihn doch so inständig, indem sie ihm sagte, sie höre ihre Mutter in England die Schweine locken, er möge sie dieselbe nur noch ein einziges Mal sehen lassen, daß er weich wurde und nachgab. Da gieng er mit ihr hin und zeigte ihr, wo sie hereingekommen, aber augenblicklich flog sie auch wieder hinaus und ist nie wiedergekommen (Norddeutsche Sagen S. 14 Nr. 16).

Zu Gallenkirch in Montavon kroch vor Zeiten das Doggi durch ein Astloch in die Kammer eines Bauers. Der Bauer, der es merkte, war flugs bei der Hand und schlug einen Zapfen in das Astloch, und da stand plötzlich ein prächtigschönes Weibsbild vor ihm. Er stellte es als Magd an, und die Dirne diente ihm viele Jahre treu und redlich. Im Laufe der Zeit wurde der Zapfen in der Kammerwand locker und immer lockerer und fiel endlich ganz heraus. Da schlüpfte die Doggimagd wieder zum Astloch hinaus und ward nicht mehr gesehen

(Vonbun, Beiträge S. 43). Hier ist die Ehe abgeschwächt zu einem Dienstverhältnis. Ebenso wird die Mahrte bloß Haushälterin, nicht Frau in einer Oldenburger Sage, wo statt des Astlochs das Riemenloch in der Tür genannt wird; der Mann nimmt den Verschluß, der die Walriderske in seine Macht gab, wieder weg, weil es mit der Zeit unbequem ward, keinen Riemen an der Türe zu haben (Strackerjan 1, 388 § 251, l). Zu Ruis oberhalb Ilanz in Graubünden lebte einst ein reicher Mann, der oft des Nachts vom Doggi geplagt war. Da gab ihm Jemand den Rat, einen Ast in der Täfelwand auszuschlagen und einige Kopfkissen auf dem Boden seines Schlafzimmers auszubreiten. Er tat das, und am andern Morgen, als er aufstand, saß auf dem Kopfkissen ein großes, schönes Mädchen, welches ihm für seine Erlösung vom Doggiberufe dankte. Er behielt sie als seine Magd, und sie war ihm treu und ergeben bis ans Ende (Jecklin 1, 18).

Diese letztere Sage bedarf mehrerer Erläuterungen. Behält einer während des Überfalls durch die Drute so viel Kraft, ein Kissen in die Stube zn werfen und der Drute zu befehlen, daß sie sich darauf lege, so wird sie sich darauf setzen und so lange sitzen bleiben, bis der Morgen kommt, da sie sich denn zeigen muß (Schönwerth 1, 212); auf diesen Glauben sind wir früher schon zu sprechen gekommen und sahen, daß er aus der Vorstellung erwuchs, der Alp sitze in dem Kissen versteckt, das der Erwachende mit seinen Händen umklammert. Wenn also in unsrer Graubündner Sage schon am Abend, ehe noch das Doggi erscheint, Kissen und zwar mehrere Kissen auf den Boden gebreitet werden, so ist der Sinn dieser Handlung gründlich verkannt; vermutlich hatte hier die Vorstellung Einfluß, ein Seelenalp werde von seiner Mahrtenschaft befreit, wenn man ihm freistelle, irgend ein Tier im Stall zu erdrücken: so wird hier eine Anzahl Kissen zur Verfügung gestellt, damit das Doggi auf einem beliebigen Platz nehme. Und wie in jenen Sagen die Magd dankbar ist dafür, daß sie von ihrem unglücklichen Hang erlöst worden, so dankt hier das Mädchen für die Erlösung von seinem Doggiberufe: abermals ein Beleg dafür, daß in den Mahrtensagen der Erlösungsbegriff eine Entlehnung ist aus dem Vorstellungskreis vom Seelenalp. Für unser Doggi hat das weitere Consequenzen: da es sich erlöst fühlt, kann es keinen Drang mehr haben, zu entfliehen, das Astloch braucht nicht mehr verkeilt zu sein. Weil aber ein Hauptstück dieses

Sagentypus gerade das Astloch ist, muß es immerhin erwähnt werden, wenn auch mit Abänderung des ursprünglichen Motivs, und es heißt nun, um das Doggi zu fangen, sei ein Ast im Getäfer ausgeschlagen worden. Auch dieses Zuges Herkunft läßt sich nachweisen. Außer durchs Astloch oder Riemenloch oder Schlüsselloch kann nemlich der Alp auch durch das kleine Zugloch am Fenster kommen (Schönwerth 1, 208); wer also die Absicht hat, das Doggi, von dem er geplagt wird, zu fangen, der wird, falls er ungewiß ist, durch welche Öffnung der Gast seinen Weg zu nehmen pflegt, das Fenster offen halten, und so findet sich in der Tat in einer oben S. 56 f. mitgeteilten Sage aus den Fünforten die Angabe, der Schmied, der das Toggeli fangen wollte, habe das Fenster aufgemacht. Einen Ast auszuschlagen, hat demnach den Sinn, dem Toggeli zu allem Überfluß, da es ja schon zuvor den Weg in die Stube zu finden wußte, ein neues Pförtlein aufzutun. Vielleicht wirkte auch ein anderes Erzählungsschema ein, welchem wir demnächst (S. 114 f.) begegnen werden: darnach muß man alle Öffnungen im Zimmer verstopfen, bis auf eine über dem Bett, diese aber, sowie der Alp herein ist, schließen. Davon wäre dann in unsrer Erzählung nur das Offenhalten eines einzigen Loches übrig geblieben. Wie dem auch sei, irgend Etwas bezüglich des Astloches ist in Vergessenheit geraten; aber je wunderlicher der Zug sich ausnimmt, desto mehr beweist er, daß das Astloch ein unveräußerliches Inventarstück unsres Typus bildet; und abgesehen davon, daß es lehrreich ist, die Umgestaltungen der Sagengebilde zu verfolgen, haben wir den Gewinn, bestätigt zu sehen, was uns schon S. 110 die Vonbunsche Mitteilung gezeigt hat, daß das Astloch in der Zimmerwand gedacht ist. Die Regel, wie sie diesen Sagen zu entnehmen ist, lautet demnach: um den Alp zu fangen, mußt du einen Pflock in die Wand schlagen.

Vorhin dagegen hieß es: um den Alp zu fangen, mußt du ein Messer in die Wand stecken. Die Ähnlichkeit beider Anweisungen liegt auf der Hand. Nun ist aber zu erwägen, daß ein Geist, der durch Astlöcher schlüpft oder durch Riemen- und Schlüssellöcher, auch jede Ritze oder undichte Fuge benützen kann, abgesehen davon, daß, wie wir oben S. 51 ein Beispiel hatten, die Drute ganz nach Menschenweise die Tür aufzuklinken im Stande ist. Aus einer Verlegenheit der mythischen Dichtung, das Aus- und Eingehen des Alps zu erklären, läßt sich also die Nennung der Ast- und Schlüssellöcher nicht ableiten,

und es wird wahrscheinlich, daß das Pflockeinschlagen durch Differenzierung aus dem Messereinstecken hervorgieng. Wie wir das Messer als Stellvertreter des Nagels erkannt haben, mittelst dessen der Halm ꝛc. angeheftet wird, so hatte wohl ursprünglich der hölzerne Nagel oder Pflock, mit dem das Astloch verkeilt wird, auch nur die symbolische Bedeutung, daß zugleich mit dem Schlag, der ihn eintrieb, der Alp gebannt sein sollte; dann aber, durch Umdeutung, faßte man den Pflock als einen Verschluß und folgerecht das Astloch als die Einlaßpforte für den Alp, zumal der an solchen Öffnungen spürbare Luftzug und das Gewimmel der Sonnenstäubchen in der von ihnen ausgehenden Lichtbahn (oben S. 67 f.) eine meteorische Lebensäußerung der Alpgeister zu sein schien.

Bei dem Messer war vollkommen verständlich, daß, solange es feststeckte, die Mahrte nicht entweichen konnte; hier aber ist zwar für den Augenblick die Falle zu, aber gleich am nächsten Tag, sobald Tür oder Fenster geöffnet werden, muß sie ja den Ausweg finden, ja es ist sogar unverständlich, warum sie nicht, nachdem das Astloch verstopft ist, das Fenster aufmacht und davon fliegt. Die Umdeutung führt demnach alsbald auf einen Widersinn, und um dem abzuhelfen, erfindet die mythische Dichtung die Auskunft, der Alp könne nur auf dem nemlichen Weg sich entfernen, auf dem er gekommen sei. Wenn Mephistopheles sagt:

> 's ist ein Gesetz der Teufel und Gespenster:
> Wo sie hereingeschlüpft, da müssen sie hinaus,

so wissen wir nun, daß dies „Recht der Hölle" zunächst ein für den Alp giltiges Recht ist, ersonnen, um aus der Verlegenheit zu kommen, in die man durch jene Umdeutung geraten war. Es war damit aber ein neues fruchtbares Motiv gewonnen. Zahlreiche Sagen wissen davon, daß man die Pest in einem Loch verkeilen könne, aus dem sie wieder hervorbreche, sobald der Keil entfernt werde; bekannt ist ferner die Sage von dem Teufel, der in einem Astloch sitzt und von einem Neugierigen befreit, aber auch überlistet wird, indem er sich bereden läßt, wieder ins Loch zu kriechen, worauf der Andere alsbald den Verschluß setzt. Auch in einer Flasche wird der böse Geist verspundet (Grimm, Märchen Nr. 99 mit der Anm.), und daß wir diesen Flaschenteufel als buhlerischen Alp denken dürfen, erhellt aus Bernh. Schmidt, Griech. Märchen und Sagen S. 140 Nr. 8, vgl. S. 245.

21. Die Lorinneneche.

All das setzt den geschlossenen Raum des Hauses, die Enge des Zimmers voraus, ist ursprünglich nur auf den eigentlichen Alp, nicht auf den Lur im Freien anzuwenden. Den Nix zwar kann man „binden", solang man badet; aber ihn gefangen nach Hause zu führen, dazu reicht ein ins Ufer gestecktes Messer nicht hin. Hier galt es, das Verschlußmotiv umzugestalten, was denn auch auf die Art des Fanges nicht ohne Rückwirkung bleiben konnte. In Niederdeutschland hat sich die Vorstellung erhalten, daß die Mahrte ihre Luftreisen in besonderen Fahrzeugen mache; meistens wird ein Siebrand genannt, und viele Sagen wissen davon zu erzählen, wie sich im freien Felde ein Siebrand niederließ, den irgend ein Knecht oder Bauer an sich nahm, und wie dann nach einiger Zeit ein schönes Frauenzimmer gelaufen kam, das flehentlich bat, ihr das Luftschiffchen zurückzugeben, und, als ihr Wunsch gewährt war, eilig davonflog. Auch in der einfachen Mahrtensage kommt dieser Siebrand vor. Ein junger Bursche, der viel von der Mahrt zu leiden hatte, verstopfte einst, als er annehmen durfte, diese sei wieder im Zimmer, das Schlüsselloch mit Wachs. Als er am andern Morgen erwachte, stand vor seinem Bette ein großer Siebrand, darin saß ein nacktes Mädchen, das ihm beteuerte, es könne unmöglich vom Drücken lassen. Ihm ward unheimlich, er nahm das Wachs vom Schlüsselloch, und augenblicklich sausten Siebrand und Mahrt durch die Öffnung davon. Hoch aus der Luft rief ihm die Mahrt noch zu: Hörst du nicht? Jetzt ruft meine Mutter: Kukusäj! Das mag wohl der Name des Mädchens gewesen sein. Der Bursche hat seit der Zeit nie wieder von der Mahrt zu leiden gehabt (Jahn, Pommersche Sagen S. 368 Nr. 465). Hier liegen die Elemente zu einer neuen Erfindung beisammen. Die Mahrt ist nemlich auf doppelte Weise gefangen, einmal durch den Verschluß, sodann dadurch, daß auch ihr Siebrand mitgefangen ist, ohne welchen, wie wir sahen, sie nicht fliegen kann. Wollte der Jüngling etwa nach dem Beispiel anderer Sagen die Mahrte zum Weibe nehmen, so brauchte er nur den Siebrand unter Verschluß zu nehmen, und jene konnte ihm nicht mehr entschlüpfen.

Der Schweizer Sagensammler Niklas Senn berichtet: In Mels lebte ein junger Mensch, der arg vom Schrättlig gedrückt wurde. Da riet ihm Jemand, alle Öffnungen, durch welche der Schrättlig in

sein Schlafgemach kommen könne, zu verstopfen bis auf eine, in diese aber, sowie das Wesen wieder im Zimmer sei, schnell einen Zapfen zu stoßen. Der junge Mann tat es und erstaunte, als er am Morgen, wenn ich mich recht erinnere und dies nicht einer andern Sage angehört, einen sonderbaren Vogel auf der Bettstatt sitzen sah, welcher, als er keinen Ausgang fand, sich in ein schönes, aber ganz nacktes Mädchen verwandelte. Er fand Gefallen an ihr, ließ sie kleiden und heiratete sie. Wiederholt fragte sie ihren Mann, was der Zapfen zu bedeuten habe, und bat ihn, denselben zu entfernen. Er blieb fest, bis er nach zwei Jahren, es waren schon zwei Kinder da, ihren Bitten nachgab. Kaum war der Zapfen heraus, so fielen der schönen Frau die Kleider vom Leibe, sie schwang sich durch das Loch hinaus und sang im Verschwinden zurück: Hei, wie klingen die Glöcklein in Venedig so schön! Vater und Kinder haben sie nie wieder gesehen (Henne am Rhyn[2] S. 417 f. Nr. 671). Wie klingen die Glocken in Engelland, rufen in Niederdeutschland die Mahrten, wenn sie davon fliegen. Der Erzähler wird sich schwerlich getäuscht haben, wenn er das Mädchen als Vogel auf der Bettstatt sitzen läßt; der Vogel könnte sogar eine Elster gewesen sein, denn in dieser Gestalt zeigt sich der Alp in einer hessischen Sage (Wolf S. 58 Nr. 92), und wir haben früher darauf aufmerksam gemacht, daß der Name dieses Vogels, althochdeutsch agalstra, altniederdeutsch agastria, an eine zu vermutende uralte Bezeichnung des Alps anklinge. Dürfen wir an dem Bericht eine leichte Änderung vornehmen, so ließ die gefangene Mahre ihre Vogelhülle fallen wie nachher die entfliehende ihre Frauenkleider, und der Federbalg läßt sich ganz wie in der vorigen Sage der Siebrand als dasjenige Stück an der Mahre denken, ohne das sie aufhört Mahre zu sein; das Lurod, wie wir zu sagen vorgeschlagen haben, der in ein Ding verwandelte Alp, löst sich von der Menschengestalt desselben ab wie ein Kleid, als der eigentliche Sitz und Träger wenn nicht seiner ganzen Alpnatur, so doch wenigstens seiner Verwandlungsfähigkeit. Setzen wir statt des verschlossenen Mauerlochs eine verschlossene Lade, in welcher das Lurod verwahrt wird, während die Lurin in Menschengestalt als Gattin eines Sterblichen lebt, dann haben wir die Grundlage nachconstruiert, auf welcher eine große Menge höchst wichtiger Märchen beruht.

Wir geben, die weitere Ausführung dieser wichtigen Gruppe für später vorbehaltend, und bezüglich der einfacheren Sagengestalt auf

die Schwanfrauensage bei Afzelius-Ungewitter 2, 301 ff. verweisend, nur ein einziges Beispiel, dem die Bemerkung vorangehen mag, daß der alte deutsche Name des Schwans, albiz, im Klange dem Namen des Alps und der Elben ähnelt und dadurch die Vorstellung von Schwanfrauen gefestigt worden sein mag. Es ist ein schwäbisches Märchen, das die Überschrift führt: Von drei Schwänen.

Es war einmal ein Jäger, der war sehr betrübt, weil ihm seine Frau gestorben war, und gieng oft ganz allein im Walde herum und dachte, ob er wohl noch eine zweite Frau finden möchte, die er eben so lieb haben könnte wie seine erste. Da gieng er einsmals mit seinem Gewehr an der Seite einen ganzen Tag lang immer weiter in den Wald hinein und wußte selbst nicht, wo er hin wollte, und kam endlich an eine Strohhütte. In die trat er hinein und fand darin einen alten Mann, der hatte ein Kreuzbild vor sich liegen. Er grüßte den Mann, worauf derselbe ihn freundlich aufnahm und ihn fragte, was ihn in diese Waldhütte führe? Da klagte ihm der Jäger sein Leid, daß er seine Frau verloren habe und nun so einsam lebe und nicht wisse, ob er wohl noch einmal so glücklich sein werde. Sprach zu ihm der Alte: dieser Not wird wohl zu helfen sein. Es werden alsbald drei „Schwanen" hieher kommen, die betrachte dir recht genau! Und wenn sie dann in den Weiher fliegen, so mußt du heimlich hingehen und, ohne daß er es merkt, dem einen Schwan sein Kleid nehmen und gleich damit zurückkommen. Und wie der Alte dies gesagt hatte, da flogen drei schneeweiße Schwäne daher zu der Strohhütte, und nachdem der Jäger sie sich angesehen hatte, flogen sie weiter in einen benachbarten Weiher.

Da schlich der Jäger hin und nahm ganz heimlich den Rock, den der eine Schwan ausgezogen und ans Ufer gelegt hatte, und brachte ihn zu der Hütte des Alten. Als darauf die Schwäne sich wieder anziehen wollten, hatte der eine nur noch sein Hemd und kam sogleich als eine schöne Jungfrau zu dem Jäger, der ihren Rock hatte, und zog mit ihm in sein Haus und ward seine liebe Frau.

Ehe der Jäger jedoch den alten Mann verließ, sagte ihm derselbe noch: Du mußt aber das Schwanenkleid sorgfältig vor deiner Frau verbergen, daß sie es ja nicht wieder findet. Das tat der Jäger denn auch, und so lebte er fünfzehn Jahre lang mit seiner zweiten Frau, und sie gebar ihm mehrere Kinder, und beide Eheleute waren recht glücklich mit einander.

Da geschah es, daß der Mann eines Morgens ausgieng und zu seiner Frau sagte: ich komme zum Mittagessen wieder. Und als er fortgieng, sah die Frau ihm nach, und wie er nun im Walde war, gieng sie auf die Bühne, welche der Mann diesmal nicht verschlossen hatte, machte den Koffer auf, worin das Schwanenkleid lag, und zog es an und flog als Schwan wieder davon, weit, weit weg. Als der Mann nun zum Essen kam, war die Frau verschwunden, und auch seine Kinder konnten nicht sagen, wo sie geblieben war, denn sie hatten nichts von ihr gesehen.

Da begab sich der Jäger wieder in den Wald zu dem alten Mann und klagte ihm sein Unglück, daß er abermals seine Frau verloren habe und nicht wisse, wo sie hingekommen sei. Da sagte der Mann: du hast das Kleid nicht gehörig verwahrt; das hat sie gefunden und ist damit fortgeflogen.

Ach, sagte der Jäger ganz traurig, ist es denn gar nicht mehr möglich, daß ich sie noch einmal wieder bekomme?

Möglich ist es wohl, sprach der Alte; aber jetzt ist es gefährlich; es kann dir leicht das Leben kosten. Der Jäger aber wollte ja gern Alles für seine Frau tun, und so sagte ihm der Alte: du mußt zuerst suchen, in das Schloß zu kommen, wo deine Frau jetzt lebt, und das wird am besten so gehen: sie hält Esel, die jeden Tag von einem Müller Mehl holen; da geh also zu dem Müller und bitte ihn, daß er dich in einen Mehlsack steckt. Das Weitere wirst du dann schon von deiner Frau erfahren. Darauf begab sich der Jäger zu dem Müller und beredete ihn und ließ sich in einen Sack stecken und von einem Esel weit weg in ein prächtiges Schloß tragen, und wie er dort ankam, fand er auch sogleich seine Frau daselbst, und da konnte Niemand eine größere Freude haben als sie, und sie dankte ihrem Manne herzlich, daß er gekommen sei, um sie zu erlösen. Sie sagte ihm aber: ehe wir glücklich mit einander leben können, mußt du mit drei Drachen, die hier sind, kämpfen; sie werden an drei Tagen in verschiedenen Gestalten zu dir kommen und dich eine Stunde lang peinigen und quälen; aber wenn du es aushältst und keinen Laut von dir gibst, so können sie dir nichts anhaben, und ich werde frei; redest du aber nur ein einziges Wort, so werden sie dich umbringen. Da versprach ihr der Jäger, daß er sie gewißlich erlösen wolle.

Darauf kamen am ersten Tage drei mächtige Schlangen und wanden sich dem Jäger um die Füße, daß er nicht aus und nicht ein

konnte, und quälten ihn eine ganze Stunde lang. Weil er's aber still ertrug, giengen sie fort, ohne ihn zu beschädigen. Am folgenden Tage kamen die Drachen als „Krotten" (Kröten) und schossen in einem fort feurige Kugeln auf den Jäger ab, daß es schier nicht mehr zum Aushalten war; aber er hielt es doch aus und gab keinen Laut von sich, so daß sie nach einer Stunde ihn wieder verließen. Am dritten Tage endlich kamen sie wieder als ungeheure Schlangen und nahmen den ganzen Jäger frei in ihren Rachen, daß es ihm höllenangst wurde und er meinte, er müsse schreien und könne es nicht länger ertragen; aber aus Liebe zu seiner Frau ertrug er's doch. Und als die dritte Stunde nun um war, da standen plötzlich statt der drei Schlangen drei vornehme Frauen da. Das waren die drei verwünschten Schwäne, die er jetzt mit einander erlöst hatte; und die blieben nun auch bei ihm und bei seiner Frau in dem Schlosse, und alle lebten in Frieden und Freude beisammen, und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie noch (Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben S. 39 ff. Nr. 7).

Einen kleinen Rechenfehler in dieser Darstellung müssen wir berichtigen. Wenn die drei vornehmen Frauen die drei Schwäne waren, so ist es ungenau, zu sagen, sie seien bei dem Jäger und seiner Frau geblieben; denn da die letztere selbst einer der Schwäne war, muß sie auch eine der dreien Frauen (von denen deshalb nur zwei bei ihr bleiben konnten) gewesen sein, befand sich mithin auch unter den drei Drachen. Und das ist auch allein das Richtige: streichen wir die märchengemäße Dreizahl der Schwäne, der Schlangen und der Nächte, so bleibt als Kern, daß der Jäger die Lorin als Schwanjungfrau gefangen nahm und dann die entflohene als Schlange dauernd gewann. Daß Vorgänge des stilisierten Alptraums zu Grunde liegen, bedarf nach allem Bisherigen keines Beweises. Zu beachten sind in der Schlußscene die feurigen Kugeln; denn wie früher (S. 63) angeführt, sieht einer, auf dem das Schrättlein hockt, feurige Kugeln durch die Luft fliegen, es ist also eine Erscheinung des Alptraums unverändert in das Lauringmärchen herübergenommen. Die Anlage des Märchens ist ganz die einer Doppelsage. Zwei Geschichten vom Fang der Lorin sind durch ein kurzes Mittelstück, die Reise nach der Verlorenen, verbunden: in der ersten Hälfte trägt die Elbin den echten Alpcharakter, denn sie entflieht, in der zweiten ist sie erlösungsbedürftig, und man sieht, wie wichtig der Begriff der Erlösung gerade für das Märchen ist: während die ungemischte Mahrtennatur beständig die Sorge wach

erhält, die Gefangene möchte fliehen, führt die Erlösung zu einem dauernden Zustand; eine Märchendichtung, die nur Variationen des reinen Mahrtenthemas verknüpfen wollte, käme aus dem Kreislauf von Gefangennahme, Flucht, Wiedergewinnung und neuer Flucht nicht heraus. Es ist nicht gesagt, läßt sich aber leicht herauslesen, daß die Schwanfrau, indem sie flieht und ihre Freiheit in der schreckenerregenden Schlangengestalt verteidigt, einer waltenden Macht, einem Zwang gehorcht, und wenn sie erst in der zweiten Hälfte das Verlangen nach Erlösung verrät, so ist als Motiv hinzuzudenken, daß in der Rückerinnerung an das verlassene Erdenglück dies Verlangen erwacht und mächtiger als der natürliche Trieb geworden sei. In dem fernen Schloß, das die Lorin bewohnt, erkennen wir unschwer das nemliche, das in der Urschelsage und im Märchen von der erlösten Schlange aus der Erde steigt und das wir dem Hullahofe verglichen haben; aber es ist jetzt losgetrennt von der Wunderwirkung des Erlösungsaugenblicks und nur in blaue Märchenferne gerückt, aber durch eine Reise zu erreichen und durch Überstehung der Alpqual zu gewinnen. Auch die dritte Märchenfigur, der Greis in der Waldhütte, ist ein alter Bekannter: oft genug heißt es in den Mahrtensagen, die Veranstaltungen zum Fang seien auf den Rat eines Dritten getroffen worden, der nichts ist als die dramatisierte Weisheit der Märchendichtung selber. Es könnte ebenso gut heißen, der Held habe zuvor schon, ohne besonderen Rat, in diesen Dingen Bescheid gewußt. So in der folgenden litauischen Geschichte.

Die Zhamaiten erzählen von einer Schlange, Namens Zhemyne, die sich nur im Sommer sehen läßt, und zwar stets nur des Mittags um zwölf Uhr oder um dieselbe Stunde in der Mitternacht. Sie ist eigentlich eine verzauberte Jungfrau. Wer sie erlösen will, muß mit einem Prügel so lange auf sie losschlagen, bis die Haut sich von ihr löst; alsdann steht eine Jungfrau vor ihm. Wenn er aber die Haut nicht sogleich verbrennt, so nimmt die Jungfrau, sobald sie wieder in deren Besitz kommt, aufs neue die Gestalt der Zhemyne an. Ein junger Bauer war gewohnt, alle Schlangen, welche er im Garten, in Feld und Wald antraf, zu töten. Eines Tages befand er sich auf einer Wiese, um daselbst Gras zu mähen. Plötzlich vernahm er hinter sich ein heftiges Zischen; als er sich danach umsah, erblickte er die Zhemyne. Da er gehört hatte, diese sei eigentlich eine verzauberte Jungfrau, welche man erlösen könne,

so drückte er sofort mit der Sense ihren Kopf fest auf die Erde nieder, dann ergriff er mit der freien Hand einen Knüttel und schlug damit so lange auf sie los, bis die Haut zerplatzte. In demselben Augenblick stand eine schöne Jungfrau vor ihm, die Haut aber ward zu einem buntfarbigen Kleide. Die Jungfrau wollte das Kleid schnell anlegen, er aber hinderte sie daran, ergriff das Kleid und führte die Jungfrau in sein Haus. Das Kleid barg der Bauer sorgfältig in einem versteckten Koffer, die schöne Jungfrau aber ward sein Weib. Die jungen Leute lebten mehrere Jahre in glücklicher Ehe. Ihr Glück wurde nur vermehrt, als die junge Frau ihren Mann mit Kindern beschenkte. Einst aber geschah es, daß sie den Koffer fand, in welchem das bunte Kleid lag. Sie legte dieses an. In demselben Augenblick ward sie wieder zur Schlange, tötete mit ihren giftigen Bissen Mann und Kinder, dann aber verließ sie das Gehöft und lebte wieder auf der Wiese in der Nähe des Waldes (Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 149 Nr. 117, 2. 6. 7).

Was die Grausamkeit des Schlusses anbelangt, so ist daran zu erinnern, daß in der oben S. 103 mitgeteilten und S. 108 besprochenen Schweizer Sage die Kinder des Doggi tot zurückbleiben, als jenes durch das Ausziehen des Messers wieder seine Freiheit erhält. Sonst pflegen derlei Mahrtensagen rührender auszugehen, sofern die entflohene Frau von Zeit zu Zeit heimlich zurückkehrt, um nach den Kindern zu sehen. Wenn diese in der Schweizer Sage sterben, so hat das den guten Sinn, daß Alles nur ein Traum war und beim Erwachen die Kinder samt der Mutter verschwinden müssen — wobei wir nur nicht vergessen dürfen, daß die Ehejahre bloß uneigentlich der Traumdichtung angehören. Die Schlange der litauischen Sage tötet aber außer den Kindern auch den Mann: hier ist der Lauringschlange ein Zug von den Giftschlangen der Naturgeschichte aufgeheftet. Im übrigen aber stimmt die Sage genau mit dem ersten Teil des schwäbischen Märchens, nur daß die Lorin ihres Schlangenbalges, nicht ihres Federhemdes beraubt werden muß: wiederum ist die Tiergestalt der Mahrte als ein Lurod verselbständigt. Daß die Schlange sich um die Mittagsstunde blicken läßt, bestätigt uns aufs neue, daß die Mittagsgeister Alpwesen sind. Das Wort Erlösung tritt in eigentümlichen Gegensatz zu dem Gebaren der Schlangenfrau: sie ist glücklich in ihrer Ehe, es war ihr durch die „Erlösung“ eine Wohltat erwiesen, und dennoch flieht sie und tötet sie die Ihrigen; der

dämonische Drang ist stärker als das menschliche Gefühl. Zur Erklärung dieses Dranges darf sich aber die Sage nicht auf die Mahrtennatur berufen, weil sie eben keine Mahrten-, sondern eine Lorinnensage sein will; so gibt sie denn einen andern Grund an: Einst warb ein mächtiger Zauberer um die Hand einer schönen Jungfrau, die ihn jedoch abwies; aus Rache dafür verwünschte er sie zur Schlange, und diese ist die Zhemyne (a. a. O. Nr. 117, 1).

Die hier unbesetzte Rolle des Ratgebers ist in einer neugriechischen Sage einer klugen Frau übertragen. Einen jungen Bauer aus dem kretischen Dorfe Sgourokephali, welcher die Leier schön zu spielen verstand, pflegten die Neraiden mit in ihre Höhle zu nehmen, wo er sie durch seine Musik ergötzte. Derselbe verliebte sich aber in eine von ihnen, und nicht wissend, wie er seinen Liebeskummer heilen sollte, nahm er seine Zuflucht zu einer alten Frau seines Dorfes, welcher er sein Leid bekannte. Diese gab ihm den Rat, er möge, wenn die Zeit nahe sei, seine Geliebte bei den Haaren fassen und festhalten und nicht erschrecken, auch wenn dieselbe in verschiedene Gestalten sich wandle, sondern sie so lange halten, bis daß die Hähne krähen. Der Bursch merkte sich diesen Rat, und als er von den Neraiden wiederum in die Höhle gebracht wurde, fieng er nach seiner Gewohnheit an, die Laute zu schlagen, und jene tanzten dazu. Als aber die Stunde sich näherte, da die Hähne krähen, legte er die Laute weg, sprang rasch auf seine Geliebte zu und faßte sie bei den Haaren. Da begann sie alsbald sich zu verwandeln, bald in einen Hund, bald in eine Schlange, bald in ein Kamel und bald in Feuer. Aber jener blieb bei alle dem unverzagt, und jetzt hörte er die Hähne krähen und sah die übrigen Neraiden verschwinden. Nun nahm auch seine Geliebte ihre frühere schöne Gestalt wieder an und folgte dem jungen Mann in sein Dorf. Nachdem sie ein Jahr mit ihm zusammen gelebt hatte, gebar sie ihm auch einen Sohn. Aber niemals wechselte sie mit ihrem Mann auch nur ein Wort. Dieses seltsame und unerträgliche Schweigen nötigte ihn, sich abermals an jene Alte zu wenden und ihr seine Betrübnis auszusprechen. Die Alte riet ihm, er möge den Backofen tüchtig heizen und, das Knäblein in die Hände nehmend, zur Neraide sagen: du willst nicht mit mir reden? nun so verbrenne ich dein Kind — und bei diesen Worten solle er sich stellen, als wolle er den Säugling in den Backofen

werfen. Der Mann tat, wie ihm die Alte vorgeschrieben. Da schrie die Neraide: laß ab von meinem Kinde, Hund! — riß das Knäblein hastig an sich und verschwand vor seinen Augen. Und da die andern Neraiden sie nicht wieder in ihre Gesellschaft aufnahmen, weil sie Mutter war, so schlug sie ihre Wohnung an einer Quelle unweit der Neraidengrotte auf, welche man Loútra nennt. Man sieht sie zwei oder drei Mal im Jahre mit ihrem Kinde in den Armen (Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 115 ff.).

Die Mahrtennatur der Neraiden haben wir schon im Sphinx-Kapitel kennen gelernt. Hier nun bietet sich die schlagendste Bestätigung: der Fang der Neraide ist Zug für Zug der der Mahrte, und der ganze Unterschied (wodurch eben aus der Mahrte eine Lorin wird) ist der, daß sie nicht als Drückerin zu einem Schläfer ins Bett kommt, sondern von einem Wachenden in ihrer eigenen Höhle ergriffen wird. Das Haar, bei dem er sie ergreift, ist das nemliche, von dem uns andere Erzählungen berichteten, daß es ausgerissen sich in Stroh verwandle. Auch die deutschen Mahren, Walriderſken und Toggeli muß man beim Haar festhalten. Die Verwandlung in mancherlei Gestalten ist nun vollends echt alpmäßig, und es kann kein Zweifel sein, daß die Erzählung ganz denselben Vorgang wiedergibt, wie die vorhin besprochenen litauischen und deutschen Geschichten. Nur der Schluß weicht ab. Aber in parallelen, gleichfalls neugriechischen Sagen findet sich selbst der uns bekannte Schluß wieder.

Eine Erzählung aus Aráchoba weiß von einem schönen Jüngling, mit dem die Neraiden gern Kurzweil trieben und der sich in eine derselben verliebte. Auf den Rat einer alten Frau entriß er seiner Geliebten ihr Tuch (Mantíli), und sie mußte ihm in sein Haus folgen, während die Schwestern davon flogen. Sie ward zwar seine Frau und gebar ihm Kinder, aber sie trauerte in der Gefangenschaft. Um sie zu erheitern, gab ihr Mann eines Tages, als Alles zum Tanze gieng, ihr das Tuch, sich zu schmücken, bedang sich aber aus, daß sie es nachher zurückgebe. Doch sie, mitten im Tanze, schwenkte das Tuch, schwang sich mit dem Rufe „Ho ho ho" in die Luft und flog zu ihren Gefährtinnen (Schmidt, Neugr. Märchen und Sagen S. 133 ff. Nr. 5). Die Alte hatte dem Jüngling anempfohlen gehabt, das Tuch, sobald er es in Händen habe, in den Backofen zu werfen und zu verbrennen, ganz so, wie man den Schlangenbalg der Zhemyne verbrennen muß, wenn sie nicht wieder entfliehen soll. Und wie

die entfliehende Zhemyne ihren Mann und ihre Kinder tot zurückläßt, so kann auch die Neraide grausam sein. Eine Neraide war gefangen worden, indem ihr ein Jüngling beim Tanze den Ring vom Finger zog. Eines Tages, als ihr Gatte ausgegangen war, entdeckte sie den Ring, den jener versteckt hielt, nahm einen von ihren beiden Knaben und die Hälfte ihres einzigen Töchterchens mit sich und entfloh (Schmidt, Volksleben S. 114 f.). Dieser Ring und jenes Tuch sind Lurode, wie der Schlangenbalg der Zhemyne, das Federhemd der Schwanfrau und der Siebrand der Walriderſken und Mahren.

Was nun aber den Schluß der Geschichte von der bei den Haaren ergriffenen Neraide betrifft, so ist zunächst der Zug ins Auge zu fassen, daß die Gefangene kein Wort mit ihrem Manne spricht. Das scheint das Nemliche auszudrücken, wie wenn es in den andern Sagen heißt, die Neraide sei traurig gewesen; aber es hat noch einen tieferen mythischen Grund: die Drud spricht nichts und macht auch kein Geräusch, sondern setzt sich lautlos auf die Brust (Vernaleken, Mythen S. 268), das Schweigen der Lorin verrät demnach ihre Mahrennatur; umgekehrt zeigte sich im Sphinx-Kapitel, wo nicht vom Alpdrücken, sondern vom Examenstraum auszugehen war, die Mittagsfrau als eifrig redende Fragerin — Schweigen und Schwatzen, beides ist alpmäßig, und ein ähnlicher Zwiespalt der Auffassung fand sich bezüglich des Verhaltens gegenüber den Alpwesen, deren man sich nach der einen Vorschrift durch hastiges, unablässiges Sprechen, nach der andern durch beharrliches Schweigen erwehren kann. Stumm sind auch die Kinder, welche der Alp an die Stelle neugeborner Menschenkinder legt, die Wechselbälge; vom Wechselbalg ist weiter unten noch zu reden, vorläufig hat uns der Abschnitt über „den Alp in der Wochenstube" (oben S. 65 ff.) gezeigt, daß die Sage vom Wechselbalg gleichfalls zu den Alpsagen gehört. Daran, daß ein Kind nicht sprechen lernt, merkt die Mutter, daß es ein vertauschtes ist und das rechte der Alp fortgenommen hat; sie setzt alsdann einen Kessel voll Wasser ans Feuer, läßt das Wasser sieden und stellt sich an, als wolle sie das Kind hinein werfen: sofort erscheint der Alp, bringt das gestohlene Kind und nimmt sein eigenes hinweg.

Jetzt ist deutlich, auf welche Weise unsre kretische Sage entstand: der Umstand, daß die gefangene Neraide traurig ist und in mahrtenhafter Stummheit verharrt, gab Anlaß, die gleichfalls von einem stummen Wesen

handelnde Wechselbalggeschichte zum Muster für eine Fortsetzung zu nehmen, und mit leichter Umbildung heißt es nun: weil die Neraide stumm blieb, tat der Mann, als wolle er ihr (und sein) Kind ins Feuer werfen, da fieng sie zu reden an, entriß ihm das Kind und verschwand mit diesem. Vom Wiederbringen eines rechten Kinde kann natürlich unter diesen Verhältnissen keine Rede sein; sonst aber folgt die Erzählung genau dem Vorbild der Wechselbalgsage, und selbst der Zug, daß die Neraide schließlich zu reden anfängt, ist dorther entlehnt: wir werden später finden, daß der Wechselbalg beim Anblick der Anstalten zu seiner Verbrennung sein Schweigen bricht. Die kretische Erzählung ist sonach ein neues Beispiel für die Form der Doppelsage; daß schon die alten Griechen diese geistreiche Verknüpfung der Geschichte von der Mahrtenehe mit der vom Wechselbalg müssen gekannt haben, wird sich alsbald zeigen.

---

22. Thetis.

Apollodor erzählt von Peleus, dessen erste Frau Polydora geheißen, Folgendes: Zum zweiten Male verheiratete sich Peleus mit Thetis, der Tochter des Nereus ..... Einige sagen, Thetis habe die Bewerbung des Zeus ausgeschlagen, weil Hera ihre Nährmutter war, Zeus aber habe sie im Zorn verwünscht, mit einem Sterblichen zusammenleben zu müssen. Dem Peleus hatte Chiron den Rat gegeben, sie zu packen und festzuhalten, wenn sie sich auch verwandle. So legte er sich auf die Lauer und ergriff sie; Thetis ward zu Feuer, zu Wasser, zu einem wilden Tier, er aber ließ sie nicht los, bis er sah, daß sie ihre frühere Gestalt wieder angenommen. Die Hochzeit fand auf dem Pelion statt, und die Götter nahmen Teil an der Feier mit Schmausen und Gesang ...... Als Thetis von Peleus ein Kind bekam, wollte sie es unsterblich machen und steckte es, ohne daß Peleus etwas merkte, nächtlicher Weile ins Feuer und tilgte an ihm sein sterblich Teil vom Vater her; bei Tag aber salbte sie es mit Ambrosia. Doch Peleus belauschte sie einmal, und wie er sein Kind im Feuer zappeln sah, tat er einen Schrei. Gestört in ihrem Vor=

nehmen ließ sie das Kind dahinten und begab sich zu den Neraiden (Apollodor 3, 13, 5. 6). Das Knäblein war Achilleus.

Es wird lediglich Zufall sein, daß Peleus ein Witwer ist gleich dem Jäger in dem Märchen „von drei Schwänen". Bedeutsamer erscheint, daß Thetis von Zeus verwünscht wird, wie die litauische Zhemyne von dem Zauberer; doch ist der Inhalt der Verwünschung hier anders gefaßt als dort. Aber daß die Geschichte der Thetis nichts ist als eine Lorinnensage, leuchtet ohne weiteres ein. Der Fang geschieht, wie in der kretischen Neraidensage und in dem schwäbischen Märchen nach Anleitung eines klugen Beraters; die Verwandlungen werden in einem Sophoklesfragment vollständiger angegeben: Löwe, Schlange, Feuer, Wasser, so daß also auch die Alpschlange nicht vergessen ist. Das Feuer nennt auch die kretische Sage, und wir wissen von der Empusa her, daß Feuer ein Lurod ist; als Seitenstück dazu könnte auch das Wasser hereingekommen sein. Doch ist immerhin zu bedenken, daß das indogermanische Wort für Feuer von einer Wurzel ag stammt und eine alteuropäische Bezeichnung des Wassers von einer Wurzel ak; Feuer und Wasser „festhalten", das ist eine unvollziehbare Vorstellung, und es könnte sein, daß bei der Wahl dieser beiden Elemente der Anklang ihrer Namen an den von der Wurzel agh gebildeten Schlangen- und Alpnamen bestimmend war. Gleichfalls einem Sophoklesfragment verdanken wir die Nachricht, daß es eine „stumme Ehe" war (Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 116, Anm.), also stimmt auch im Ausgangspunkt für den zweiten Teil der alte Mythus zu der modernen kretischen Sage.

Aber dieser zweite Teil selbst weicht ab. Zwar ist auch hier von einem Feuer für das Kind die Rede, aber es bleibt nicht bei der Drohung, sondern das Kind wird wirklich ins Feuer gesteckt; wir erfahren auch den Zweck der Handlung, der keineswegs der ist, der „stummen Ehe" ein Ende zu machen; nicht der Vater, sondern die Mutter hält das Kind ins Feuer; und schließlich wird der kleine Achill von seiner Mutter nicht mitgenommen, sondern zurückgelassen, Daß beide Überlieferungen auf denselben Urtypus zurückgehen, ist klar und es fragt sich nur, auf welcher Seite die echte Gestalt desselben bewahrt sei, im Thetismythus oder in der kretischen Neraidensage. Mannhardt (2, 62) sagt, in der kretischen Sage sei der Zug, daß die Neraide verschwinde, als das Kind in den Backofen geworfen werden soll, „fälschlich auf den Vater bezogen", er ist also der Ansicht, der

Thetismythus enthalte das Echte. Allein von der kretischen Sage waren wir im Stand eine Erklärung zu geben, wir wissen, wie sie entstanden ist, von einem falschen Zug war keine Spur zu entdecken; namentlich auch, daß die Neraide stumm bleibt und erst zuletzt redet, davon ließ sich der Ursprung nachweisen. Wenn dagegen Thetis nicht redet, so können wir zwar genau sagen, woher das stammt, aber es folgt daraus zugleich, daß sie schließlich mit einem Ausruf verschwinden müßte; statt dessen tut vielmehr Peleus einen Schrei — die Stummheit der Thetis ist müßig, ein abgestorbenes Motiv, und der echte Bericht kann nur der sein, worin dies Motiv lebendig ist. Dazu kommt noch Folgendes. Nehmen wir den zweiten Teil der Thetissage für sich allein, so lassen sich Parallelen dazu nachweisen; fassen wir aber das Ganze ins Auge, dann steht der Mythus völlig isoliert, wenn wir ihn nicht mit dem Ganzen der kretischen Sage zusammenbringen dürfen, und es wird von vornherein wahrscheinlich, daß die Thetisgeschichte auf derselben Doppelsage beruhe wie die kretische Erzählung, daß aber auf den zweiten Teil die eben angedeuteten Parallelen umgestaltend eingewirkt haben.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist, daß die kretische Erzählung ihrerseits nicht allein steht. In der kretischen Sage wie in der litauischen von Zhemyne fand sich die Vorschrift, das Lurod (das Tuch, den Schlangenbalg) sofort zu verbrennen, und auf der Mißachtung dieser Regel beruht der fernere Verlauf jener Sagen. Ein unteritalisches Märchen erzählt: Ein Herr besaß eine Elster, die, so oft jener aus dem Hause war, ihr Federkleid abschüttelte und als schöne Jungfrau das Zimmer und das Haus verließ. Einst findet der Herr beim Heimkommen nicht die Elster, nur ihr Kleid, vermutet alsbald einen Zauber und verbrennt den Vogelbalg; wie dann das Fräulein zurückkehrt und vergeblich nach ihrem Vogelröcklein sucht, tritt er vor und ruft: Also du warst die Elster? Wenn die Dinge so stehen, will ich dich wohl zu meiner Frau nehmen (Woldemar Kaden, Unter den Olivenbäumen S. 98). Ob die Elster hier ebenso bedeutsam sei, wie wir sie in der hessischen Erzählung von der Atzel aus etymologischen Gründen gefunden haben, mag dahin gestellt bleiben. Es kommt uns nur darauf an zu zeigen, daß in Süditalien die Ehe mit der Lorin bekannt ist; das wird uns zur Beurteilung des nachstehenden Märchens dienlich sein.

Es war einmal ein reicher Graf, der hatte ein wunderschönes

Schwesterlein, die liebte er gar sehr und wünschte, daß kein Mensch sie sehe und Niemand sie kenne, darum hielt er sie fest in seinem Palaste verschlossen, so daß sie es vor Langerweile nicht mehr aushielt. An den Palast stieß aber das Schloß des Königs. Durch die Mauer bohrt sie heimlich ein Loch und sieht dadurch eines Nachts neben dem Königssohne, der auf seinem Lager ausgestreckt war, einen angezündeten zierlichen Kronleuchter. Da fragt sie leise:

> Goldner Leuchter, Silberleuchter, sag mir doch:
> Schläft der Sohn des Königs, oder wacht er noch?

Und der Leuchter antwortet:

> Schönes Fräulein, schöne Maid, tritt sicher ein,
> Denn er schläft, magst ohne Sorge sein.

Da trat sie ein und legte sich leise zur Seite des Königssohnes nieder. Wie der erwachte, umarmte er sie, küßte sie und sprach:

> Schönes Mädchen, sag, wer bist du, wer?
> Und aus welchem Lande kommst du her?

Sie aber lachte mit ihrem silbernen Stimmchen und antwortete:

> Königssohn, da fragt Ihr mich vergebens;
> Schweiget stille und genießt des Lebens.

Als er später aufs neue erwachte und seine schöne Göttin nicht mehr fand, kleidete er sich eilends an, rief alle Räte zusammen, erzählte ihnen sein Abenteuer und fragte: Jetzt saget mir, *was muß ich tun, um sie zu halten?* Heilige Krone, antworteten die Räte, wenn Ihr sie umarmt, *bindet Euch ihre Haare an Eurem Arme fest;* will sie dann fort, muß sie Euch ja wohl aufwecken. Als die Schöne in der nächsten Nacht wieder kam, gieng Alles wie das erste Mal, nur bindet der Königssohn, wie ihm geraten war, ihr Haar an seinen Arm; doch während er entschlummert ist, nimmt die junge Gräfin eine Schere, schneidet das Goldhaar durch und entflieht. In ganz ähnlicher Weise überlistet sie ihn noch in zwei folgenden Nächten, indem sie ein goldnes Kettlein, womit sie sollte festgehalten werden, entzwei schnitt und aus ihrem Kleide das Safranwasser wand, worein der Prinz den Saum getaucht hatte, um an den Tropfen eine Spur zu haben; dann aber kam sie nicht wieder. Vergebens erwartete er sie Nacht für Nacht, sie war verschwunden. Viele Monde giengen hin, da erwacht er eines Morgens und findet neben sich ein rosiges Kindlein liegen, so schön wie ein Engel vom Himmel. Das

zeigt er den Räten und sagt: Dies ist mein Kind! Woran aber erkenne ich jetzt die Mutter? Jene antworten: Heilige Krone! laßt verkünden, das Kindlein sei gestorben, laßt es in der Mitte des Domes ausstellen und verordnet, alle Frauen der Stadt sollen kommen, es zu beweinen. Dann seht wohl, die, welche am meisten weint, ist seine Mutter. Also geschah es. Alle Frauen der Stadt kamen, sagten und klagten etwas und giengen wieder, wie sie gekommen waren. Als aber die junge Gräfin das Kind sieht, fängt sie heftig zu weinen an, zerrauft sich das Haar und ruft in einem fort: Mein Kind, o mein Kind!

Weil, ach, gar zu schön ich war,
Schnitt ich durch mein goldnes Haar,
Weil ich meinte, die Schönste zu sein,
Riß mein Kettlein ich entzwei.
Weil zu schön ich mich gedeucht,
Ward mein Saum von Safran feucht.

Wie der Königssohn und die Räte dies hörten, fiengen sie an zu schreien: Dies ist die Mutter! Diese und keine andere! Da tritt der Graf mit gezücktem Schwert hervor und will die Schwester töten. Aber der Königssohn springt dazwischen und ruft:

Wo ist hier Schmach? Zurück den Stahl!
Schwester des Grafen und Königs Gemahl!

So wurde sie Königin (Kaden a. a. O. S. 99 ff.).

Eine sicilische Variante gibt die zweite Hälfte in folgender Fassung: Der Graf, befragt, wie man die Mutter des wunderschönen Kindes entdecken könne, gibt dem König, ohne eine Ahnung zu haben, daß es seine Schwester sein könnte, zur Antwort: Majestät, veranstaltet eine große Festlichkeit und ladet dazu alle Damen der Stadt. Dann lasset ein großes Feuer anmachen, weiset das Kind vor und tut, als ob ihr es ins Feuer werfen wolltet, so wird sich die Mutter des Kindes schon verraten. So geschah es. Als der König ein großes Becken mit Feuer hereinbringen ließ, das Kind in dem nemlichen Korbe, worin es ihm zugeschickt worden war, herzeigte und sprach: Seht das schöne Kind, das eine Unbekannte mir geschickt hat. Was soll ich aber damit machen? Ich denke, ich will es lieber verbrennen — da rief eine jammernde Stimme: o mein Sohn, mein Sohn, und die Schwester des Grafen stürzte sich auf den Knaben. Als der Graf das hörte, zog er voll Zorn sein Schwert und wollte seine Schwester ermorden. Der König aber fiel ihm in den Arm und rief:

Wo ist hier Schmach? Zurück den Stahl!
Schwester des Grafen und Königs Gemahl!

(Gonzenbach, Sicilianische Märchen 1, 366 ff. Nr. 56.)

Wiewohl das Märchen beinah alles Wunderhafte — nur die redende Lampe macht eine Ausnahme — eingebüßt und die Voraussetzungen der Mahrensage durch Motivierungen nach Menschenweise ersetzt hat, so erkennt man doch auf den ersten Blick seine wesentliche Gleichheit mit der kretischen Neraidensage, ja der erste Teil ist, sofern als Grundlage aller Alpsagen der nächtliche Alptraum gelten muß, sogar noch altertümlicher als jene und als der Thetismythus; denn das Mädchen, das den schlafenden Prinzen im Bett aufsucht, hat noch ganz und gar das Gebaren einer Nachtmahrte. Daß die Gräfin nach den ersten Besuchen ausbleibt und, als sie ein Kind geboren hat, dieses dem König zuschickt, das findet sich ganz ähnlich in der Sage von Aphrodite und Anchises, welche im Abschnitt 65 zur Sprache kommen wird: es gehört zur novellistischen Gesamtauffassung, für die es ganz untunlich war, den König ohne Weiteres das zudringliche Schätzchen zum Weibe nehmen zu lassen; mahrtenmäßig ist daran übrigens das Sträuben gegen den Versuch der Festhaltung. Aus jener Abänderung, wornach die Lorin nicht stumm in der Ehe lebt, sondern sich gar nicht mehr blicken läßt, fließt aber mit Notwendigkeit die andere, daß im zweiten Teil die Bedrohung des Kindes durch das Feuer neu begründet werden mußte: die Mutter, statt zum Reden gebracht, soll aus ihrer Verborgenheit herausgelockt werden — in sofern durchaus sagengemäß, als auch die kinderraubenden Zwerge erst in dem Moment sich blicken lassen, da es ihren Bälgen ans Leben gehen soll; die Umbildung besteht nur darin, daß die Bedrohung des Kindes nicht ernst gemeint ist und daß die Absicht eben darauf geht, die Mutter herbeizunötigen. Der „gute Ausgang" versteht sich für das Märchen von selbst. Der Bruder der Gräfin, obwohl ihm eine der beiden Fassungen die Rolle des Beraters zuteilt, gehört gleichfalls zur novellistischen Erfindung; die Hauptscene jedoch, in der er das Schwert wider die Schwester zückt, enthält nur eine Variation des älteren Motivs der Bedrohung des Kindes. Und daß diese Variation in der Überlieferung bereit lag, kann eine Geschichte lehren, die wir bei Vincenz von Beauvais lesen.

Unter der Regierung Rogers, Königs von Sicilien, badete sich ein junger Mann zufällig am späten Abend in der See und bemerkte, daß ihm etwas folgte. In der Meinung, es sei einer von seinen

Genossen, packte er es bei den Haaren und schleppte es ans Ufer. Da er aber fand, daß es eine Jungfrau von großer Schönheit und vollkommenster Gestalt war, so warf er seinen Mantel um sie und nahm sie mit sich nach Hause, wo er mit ihr lebte, bis sie ihm einen Sohn gebar. Eine Sache aber quälte ihn sehr, die Bemerkung nemlich, daß eine so schöne Gestalt stumm sei, denn er hatte sie niemals reden hören. Eines Tages machte ihm einer von seinen Freunden das zum Vorwurf und sagte, seine Hausgenossin sei ein Gespenst und kein wirkliches Weib. Erzürnt und erschreckt darüber legte der junge Mann die Hand an das Schwert und drang mit Heftigkeit in sie, ihm zu sagen, wer und was sie sei, mit der Drohung, wenn sie es nicht täte, das Kind vor ihren Augen zu töten. Sie erwiderte ihm nun, er habe dadurch, daß er sie zum Reden gezwungen, eine gute Frau verloren, und verschwand augenblicklich. Als der Knabe einige Jahre später am Meeresufer mit andern Kindern spielte, zog ihn seine Mutter ins Meer, wo er ertrank (nach Keightley, Mythologie der Feen und Elfen, deutsch von O. L. B. Wolff 2, 273 f.; vgl. Gräße, Beiträge zur Literatur und Sage des Mittelalters S. 39). Daß wir hier das völlige Gegenstück der kretischen Sage vor uns haben, liegt auf der Hand. So stimmt zu ihr, außer den beiden Märchen aus Sicilien und Süditalien, auch diese Erzählung, gleichfalls aus Sicilien, alle drei mithin aus einer Gegend, wo an Fortpflanzung altgriechischer Überlieferung gar wohl zu denken ist: die großgriechische wie die kretische Tradition widersprechen der in der Thetisfabel vorliegenden Fassung, sie geben die landläufige Volkssage wieder, während die Thetisgeschichte eine Umänderung derselben für die Zwecke der epischen Dichtung darstellt.

Die Bedrohung des Kindes durchs Schwert statt durch Feuer muß seit uralter Zeit neben dieser hergegangen sein. Oben S. 120 ist besprochen worden, daß in der Schweizer Sage von dem Doggi, das entflieht, sobald das bannende Messer aus der Wand gezogen wird, die Kinder tot zurück bleiben, sowie daß die litauische Zhemyne, da sie ihres Kleides wieder habhaft wird, mit Schlangenbissen Mann und Kinder tötet, eh sie das Haus verläßt. Was dort zur Erklärung dieser Grausamkeit gesagt ward, soll hier nicht wiederholt werden, wohl aber ist der ergänzende Hinweis am Platze, daß Grausamkeit überhaupt, wie wir vielfach gesehen haben, dem Alp eignet. Auf dem Gipfel des Berges von Skardamoula haben drei wunderschöne, jedoch

ziegenfüßige Neraiden ihren Aufenthalt; wer nun, sei es aus Fürwitz oder nicht, seinen Fuß auf den heiligen Boden setzt, mit dem pflegen sie erst der Liebe und stürzen ihn dann erbarmungslos über den Felsen hinab (Schmidt, Volksleben S. 112). Nach dem nemlichen Schema verläuft die Laurinnenehe mit blutigem Ausgang; und daß auch unter den Neraidensagen ein Beispiel der Art vorkomme, haben wir S. 122 f. gesehen. Wenn es aber daselbst heißt, die Neraide habe ihr Töchterchen entzwei geteilt und die eine Hälfte dem Gatten zurückgelassen, so ist zur Darstellung der Grausamkeit ein Zug verwendet, der anderswo gewachsen ist, nemlich in den eben behandelten Doppelsagen und Märchen, deren zweiter Teil auf dem Wechselbalgmotiv beruht: während nach ihnen die Lorin von echt menschlicher Mutterliebe getrieben ihr Kind hinwegreißt, damit es nicht ins Feuer geworfen oder in Stücke gehauen werde, verleugnet die grausame Neraide dies mütterliche Gefühl und zerspaltet ihr Kind aus eigenem Antrieb; gerade hierauf kam es der Sage an, sonst hätte sie die Ehe statt mit drei mit vier Kindern können gesegnet sein lassen, von denen ein Paar mitgenommen ward, das andre dem Vater verblieb.

Zwingend freilich kann man diesen Beweis, daß hier jenes Schwertmotiv herüberwirke, nicht nennen. Gleichwohl gehen wir weiter und stellen die Behauptung auf, die in Rede stehende Doppelsage müsse auch in Nordeuropa existiert haben, und zwar in folgender Gestalt. Ein Jüngling hat eine Mahrte ergriffen und zum Bleiben genötigt. Nachdem sie ihm sieben Kinder geboren hat, fügt es sich einmal, daß der sie bindende Zauber seine Macht verliert (sei es, daß der Pflock gelockert wird oder sie ihr Lurod wiederfindet); eben ist sie im Begriff, sich in die Luft zu schwingen mit den Worten: hei, wie klingen die Glocken in der Heimat — da ergreift ihr Mann das jüngste Kind und droht es entzwei zu hauen; sie aber ...... wir wissen nicht, entreißt sie ihm das Kind und entflieht damit wie die kretische Neraide oder bleibt sie. Auch darüber können wir keine Auskunft geben, wie etwa in vorchristlicher Zeit das Wort von den läutenden Glocken abgeändert zu denken ist. Aber eine Erzählung ohngefähr des angedeuteten Inhalts muß notwendig vorhanden gewesen sein, denn auf ihr beruht augenscheinlich das Volkslied von „Schön Hannele“, jedoch unter Vertauschung der beiden entgegengesetzten Welten: die Rolle des sterblichen Helden ist einem Dämon übertragen, die Mahrtenrolle fällt einer Sterblichen zu.

Als Schön Hannele über die Brücke gieng, ergriff sie der Wassermann und nahm sie mit in sein Haus. Dort unten lebte sie sieben Jahr und gebar ihm sieben Kinder. Einst, da sie an der Wiege stand, vernahm sie von oben den Glockenklang und bat ihren Mann, nur einmal wieder zur Kirche gehen zu dürfen. Der wandte ein, sie möchte wohl nicht wieder zu ihm zurück wollen; sie aber sprach:

Warum sollt' ich nicht wiederkehr'n?
Wer würde mir meine Kinder ernähr'n,
Mir armen Hannele?

So durfte sie denn hinauf, gieng zur Kirche und dann in ihrer Eltern Haus. Wie sie da bei Tische sitzt, fällt ihr plötzlich ein Apfel in den Schoß; sie bittet ihre Mutter, den Apfel ins Feuer zu werfen. Da hebt der Apfel zu sprechen an:

Willst du mich denn verbrennen hier?
Wer wird unsre Kinder ernähren mir?
Du schöne Hannele.

Die Kinder wollen wir teilen gleich,
Nehm' ich mir drei und du auch drei,
Du schöne Hannele.

Das siebente wollen wir teilen gleich,
Nehm' ich mir ein Bein und du ein Bein,
Du schöne Hannele.

Sie aber spricht:

Und eh' ich mir lass' ein Kind zerteil'n
Zwischen Berg und tiefem Tal
Wohl über die See —
Viel lieber will ich im Wasser bleib'n,
Ich arme Hannele.

(Böhme, Altdeutsches Liederbuch S. 181 f. Nr. 90, A.)

Daß die Erfindung völlig abhängig ist von unsern Lorinnen=geschichten, wird sich schwerlich in Abrede stellen lassen. Oben, S. 122, ist eine neugriechische Sage mitgeteilt von der Neraide, die durch Weg=nahme ihres Tuches in Gefangenschaft geriet; damals haben wir eine Stelle übergangen, die hier nachzuholen ist. Als eines Tages Alles zum Tanze zog, flehte die Neraide ihren Mann an, ihr das Tuch herauszugeben; er gab endlich nach und sprach: ich geb's dir, auf daß du zum Tanze gehest, aber du mußt mir versprechen, daß du nach Hause zurückkehren und nicht entfliehen willst, sonst bekommst du's nicht. Sie versprach ihm das und fügte hinzu: nunmehr werd' ich

dich doch nicht verlassen, nach so vielen Jahren, und da ich Kinder von dir habe. Gerade so beruhigt Schön Hannele ihren argwöhnischen Gatten: warum sollt' ich nicht wiederkehren? wer würde mir meine Kinder ernähren? Es wird wohl nicht zu kühn sein, wenn wir hienach vermuten, auch in der vorhin rekonstruierten Mahrtensage sei ursprünglich statt von Glockengeläut von Tanzmusik die Rede gewesen, oder die ganze Scene habe der eben angeführten griechischen geglichen.

Der Wassermann ist nichts als ein im Wasser hausender Lur, und wie die Feldluren ihre Opfer durch Sonnenstich töten, so ertränkt er die seinen. Es ist hier nicht der Ort, mit Hilfe der Nixensagen den alpischen Kern in seinem Wesen nachzuweisen; daß das schwedische „Nixbinden" dem Mahrtenbannen analog ist, haben wir gesehen, und weiter unten wird sich noch Gelegenheit bieten, weitere Belege dafür zu geben. Wiewohl nun in unserm Volksliede eine völlige Umkehrung der Verhältnisse stattgefunden hat und dem Wasserlauring die Stellung des Mahrtenfängers zugeteilt ist (wozu den Anlaß gab, daß er ein Menschenfänger ist), bricht doch sein eigentliches Alpwesen in dem Zuge durch, daß er als Mahner nicht in seiner menschlichen Gestalt auftritt, sondern in einen Apfel sich verwandelt. Als Apfel nemlich stellt sich die Mahrte dar, wenn der Träumende sie erhascht (Toeppen, Aberglauben S. 29), wie anderwärts als Strohhalm u. dgl.; in einer pommerschen Sage kommt vor, daß ein Schläfer, der sich des Alpdrucks erwehrt, einen Apfel auf seiner Brust findet, ein Stück abbeißt und, weil es ekelhaft schmeckt, wieder ausspuckt, am andern Morgen aber ein Stück Menschenfleisch neben seinem Bett entdeckt (Jahn S. 377 Nr. 480). Statt hineinzubeißen oder ihn zu zerschneiden heißt Schön Hannele den Apfel verbrennen, denn sonst wäre das Motiv des Zerschneidens zweimal vorgekommen, da ja der Wassermann das Kind zu teilen droht. Wir haben also hier ein ganz ähnliches Verhältnis, wie in den Märchen von der schönen Grafenschwester: dort soll das Kind verbrannt, die mahrtische Mutter niedergehauen werden, hier wird der mahrtische Vater mit Feuer, das Kind mit dem Schwert bedroht. Es zeigt sich jetzt, woher die Wechselbalgsagen das Motiv haben, daß das Kind ins Feuer oder in siedendes Wasser geworfen werden soll: das falsche Kind ist ein verkapptes Alpwesen, und um das rechte Kind herbeizuschaffen, verfährt man mit jenem wie mit einem Lurod, wenn man den in Apfel, Birne, Pflaume, Strohhalm rc. versteckten Alp nötigen will, seine rechte Gestalt zu zeigen: der Schnitt mit Messer

oder Schwert und der Wurf ins Feuer sind mythologisch vollkommen gleichwertig. Deshalb wird in der sicilischen Sage des Vincentius Bellovacensis das Kind mit dem Schwerte bedroht, in der kretischen mit Feuer; und in dem Volksliede vom Schönen Hannele wie in den Märchen von der schönen Gräfin stehen beide Variationen des einen Grundmotivs in verschiedener Anwendung neben einander.

Das Lied von Schön Hannele scheint slavischen Ursprungs zu sein (vgl. Böhme a. a. O. S. 185). Ganz ähnlich ist in der Lausitz der „Wassermann als Freier" (Haupt 1, 49 Nr. 47), doch endet die Erzählung so, daß die Frau sich auf dem Heimweg versäumt, worauf der wütende Nix ihre sieben Kinder in Stücke reißt und sich selbst an der Tür aufhängt. Eine Version bei Veckenstedt, Wendische Sagen S. 199 nennt nur ein einziges Kind, welches der Nix vor den Augen der verspätet heimkehrenden Frau zerreißt, ihr die Hälfte davon gebend. Auch die nachstehende, in Wettin aufgezeichnete Sage mag von Haus aus der slavischen Bevölkerungsschichte angehört haben. In einem Dorf unweit des Mansfelder süßen Sees war alle Sonntage Musik und Tanz. Ein junger Schäfer verliebte sich in ein wunderschönes Mädchen, das sich regelmäßig einzufinden pflegte, von der aber Niemand wußte, wer sie war, noch woher sie kam. Er bat sie um Erlaubnis, sie heim begleiten zu dürfen, und sie gewährte es unter der Bedingung, daß er nicht etwa halbwegs umkehre, sondern ganz mitkomme, und führte ihn geradezu in den See hinein, über eine auf ihren Wink zum Vorschein kommende Treppe hinunter in ein allerliebstes Dorf, wo ihr niedliches Häuschen stand. Zwei Jahre lebten sie in glücklicher Ehe und hatten ein liebliches Kind bekommen, da wandelte den Schäfer das Heimweh an. Die Nixe begleitete ihn auf die Oberwelt, nachdem er versprochen hatte, wieder mit ihr herabzukommen. Aber als es nun heimzukehren galt und die Beiden wieder am See stunden, brachte es der Schäfer nicht übers Herz, den blauen Himmel und die liebe Sonne zu verlassen. Da hielt ihm die Nixe das Kind entgegen, das sie auf die Reise mitgenommen hatte, und beschwor ihn, Wort zu halten, sonst müsse sie das Kind teilen, denn sie dürfe nicht mehr davon behalten als ihr gehöre. Es half aber Alles nichts, und so teilte sie das Kind und hieß ihn wählen. Er nahm die untere Hälfte, und sie warf die obere in den See, wo alsbald ein munterer Fisch daraus wurde, stieg die Stufen hinab, und das Wasser schlug über ihr zusammen. Da grub er die halbe Leiche am Ufer ein; aus dem Grabe wuchs eine

Lilie, die neigte sich über das Wasser, und man sah oft, wie der Fisch in der Dämmerung bei der Lilie auf und nieder schwamm (Sommer, Thüringische Sagen S. 92 ff. Nr. 3).

Hätte der Schäfer sich seines Kindleins erbarmt und wäre wieder ins Wasserreich zurückgekehrt, so hätten wir ein vollkommenes Gegenstück zu Schön Hannele; nur ist zu der Vertauschung der beiden Welten, die wir dort im Vergleich zur Mahrtensage beobachtet haben, noch eine weitere Verschiebung eingetreten: die beiden Figuren haben das Geschlecht gewechselt, das Wasserwesen ist weiblich geworden, Schön Hannele durch den Schäfer ersetzt. Indem nun das Kind, das im Volkslied die Wasserwelt nicht verläßt, hier die Reise mitmacht, ist durch all dies Verrücken und Umstellen eine Schlußsituation zu Stande gekommen, welche dem blutigen Ausgang jener griechischen Neraidensage täuschend ähnlich sieht: eine Laurin verläßt ihren Mann, um in ihre Welt zurückzukehren, und teilt zuvor ihr Kind in zwei Hälften. Was in den italischen Märchen und der kretischen Sage bloß Drohung gewesen war, ist hier wahr geworden, und einen Übergang kann die sicilische Sage des Vincenz von Beauvais vorstellen, sofern das Meerweib ihren Sohn zwar ungeteilt zurückläßt, aber später ihn beim Baden ertränkt. Die Nixe des Mansfelder Sees handelt grausam wie die litauische Zhemyne, denn sie ist eine Nixe, eine Lorin; sofern sie aber auf ihre barbarische Arithmetik verfällt, ist sie, sagengeschichtlich angesehen, gar keine Nixe, sondern vertritt den sterblichen Vater des Kindes: der Gedanke an die Teilung gehört zum alten Besitzstand der Sage, seine Ausführung ist die letzte Folge davon, daß die Menschenrolle an ein Wasserwesen übergegangen ist. Umgekehrt bei der blutigen Neraidensage: hier, wo die Neraide in der Tat sagengemäß eine Lorin ist, gehört zur Sage nur daß die Kinder sterben (vgl. oben S. 120), die grausame Ausführung aber, die Kindesteilung, ist jüngere Zubildung aus denjenigen Mahrtengeschichten, die ihren zweiten Teil nach dem Muster der Wechselbalgsagen geformt haben, und deren letzte Ausläufer das Lied von Schön Hannele und die Sage von der Mansfelder Nixe sind.

Auch die Nordgermanen kennen eine entsprechende Ballade. Schön Agnes wird von dem Meermann in sein Reich entführt und gebiert ihm sieben Knaben. Als sie an der Wiege sitzt und Englands Glockenklang hört, empfindet sie Sehnsucht zur Kirche zu gehen und wird von ihrem Mann nach der Oberwelt gebracht. Wie er aber kommt, die Säumige zu mahnen und sie ihrer Kinder gedenken heißt, läßt

sie sich durch kein Zureden bewegen, mit ihm zu gehen (Uhland, Schriften 7, 390 f.). Agnes macht es also wie der Schäfer in der Mansfelder Nixensage; die Bedrohung oder gar die Teilung der Kinder kommt gar nicht vor. In der schwedischen Ballade von der „Bergentrückten" ist Stolz Margaret des Bergkönigs Frau geworden und hat ihm zwei Söhne und ein Mägdlein geboren. Als sie ihrem Heimweh folgend einen Besuch bei der Mutter machen darf, kommt der Bergkönig ihr nach, sie wieder heimzuholen. Wider Willen gehorcht sie, aber ihre Kinder reichen ihr das gefüllte Trinkhorn, worein ein Korn geworfen ist. Nachdem sie so Speise und Trank der andern Welt genossen hat, vergaß sie Erde und Himmel, Gott und Gottes Wort, Schwester und Bruder, nur die trauernde Mutter nicht (ebd. S. 387 ff.). Auch hier ist die Bedrohung der Kinder vergessen; daß aber ursprünglich der Bergkönig gleich dem schlesischen Wassermann von der blutigen Teilung müsse gesprochen haben, darauf deutet, daß es zwei Knaben und ein Mädchen waren, wie in der griechischen Neraidensage. Ebenso stimmt die Siebenzahl der Söhne in der dänischen Ballade zu den sieben Kindern in Schön Hannele.

Die Lieder bei den Slaven und Germanen, die Sagen und Märchen in Griechenland, Unteritalien und Sicilien weisen auf eine uralte gemeinsame Tradition. Das Bedrohungsmotiv hat eine doppelte Auffassung erfahren: entweder soll die Mutter zum Reden gebracht werden (wie sonst der Wechselbalg), oder soll die bis dahin Unsichtbare zum Vorschein kommen (wie sonst die Eltern des Wechselbalgs). Beide Auffassungen sind vermutlich gleich alt und ursprünglich; daß in der letzteren mit Feuer gedroht wird, stimmt wenigstens gleichfalls mit den Wechselbalgsagen. Doch läßt sich ebenso gut an der Stelle des Feuers das Schwert denken, wie es ja in der Tat als Nebenmotiv, in der Scene, da der Graf seine Schwester töten will, vorkommt. Ja, gerade in der Form, wornach die Mutter daran erkannt wird, daß sie ihr Kind vor dem Tode durchs Schwert retten will, muß das Märchen schon lange vor unsrer Zeitrechnung existiert haben. Es gibt einen Märchentypus, der uns ein andermal ausführlich beschäftigen wird, darin kommen Scharfsinnsproben vor, unter anderen auch diese, unter zwei Weibern, die auf ein und dasselbe Kind Anspruch erheben, die rechte Mutter herauszufinden, die Lösung aber geschieht, indem der Richter das Leben des Kindes bedroht; es wird alsdann die Rede davon sein, auf welchem Wege diese augenscheinlich unsrem Märchen nachgebildete, zur Ver-

herrlichung richterlicher Weisheit dienende Scene ins Alte Testament gelangt sei, als das berühmte Urteil Salomonis. Für unsre gegenwärtige Untersuchuug aber hat das die Bedeutung, zu zeigen, daß, wenn die ins Anekdotenhafte gewendete Scene schon vor dem Abschluß des hebräischen Kanons vorhanden war, die Originalscene und mit ihr das Märchen, zu dem sie gehört, noch älter sein müsse. So greift eins ins andere, räumliche Verbreitung und chronologischer Anhalt, um eine sehr frühe Entstehung der kretischen Sage und der parallelen Überlieferungen wahrscheinlich zu machen. Daß sie aus der Thetisfabel geflossen seien, wird Niemand behaupten wollen; das ist auch schon aus dem Grunde unmöglich, weil gerade die charakteristischen Züge des zweiten Teiles in jener fehlen. Es bleibt sonach nur übrig zu zeigen, wie die Thetisfabel aus dem Typus der kretischen Sage habe entstehen können.

Daß das Feuer im zweiten Teile den Anlaß gab, eine andere Feuersage einzumischen, ist oben schon angedeutet worden. Um nicht einer Erörterung, die weiter unten bei Besprechung der Demeter folgen soll, allzusehr vorzugreifen, geben wir hier nur ein einziges Beispiel dieser Feuersage. In Westfalen ist aufgezeichnet: Während die Wöchnerin schläft, kommt die Holle, nimmt das Kind, macht die Windeln los, reinigt es, trocknet die Tücher und legt das Kind wieder hinein. Eine Wöchnerin erwachte und sah, wie die Holle mit dem Kinde beim Feuer saß und die Tücher trocknete. Sie schrie, da warf die Holle das Kind ins Feuer und verschwand (Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 4 Nr. 3). Die Ähnlichkeit mit dem zweiten Teil der Thetissage ist einleuchtend. Die Holle (eine Lorin, wie sich weiter unten zeigen wird) hantiert mit dem Kind am Feuer, wirft es schließlich sogar hinein, es ertönt ein Schreckensschrei (hier nicht des lauschenden Vaters, sondern) der Mutter, und die Lorin verschwindet. Das, was die Holle mit dem Kinde vornimmt, soll zu seinem Heil gereichen; wenn sie es schließlich ins Feuer wirft, so ist das die Folge der Störung durch die Mutter: vielleicht war die Holle eben daran, das Kind zu glühen, wie Thetis den Achill — die westfälische Sage erzählt nichts davon, aber die in einem späteren Abschnitt anzuführenden Parallelen sprechen dafür, daß sie es nur vergessen hat. Die Hollesage enthält alles Wesentliche, was wir im zweiten Teil der Thetisfabel finden, sie hat den echten zweiten Teil der zu Grunde liegenden europäischen Volkssage ausgedrängt, sich aber den gegebenen Personalverhältnissen angepaßt: die Hollefigur ward identificiert mit der Mutter

des Kindes (beide sind ja Lorinnen), die Stelle der Mutter in der Hollensage mußte also durch den Vater, durch Peleus ersetzt werden. Das war unumgänglich, wenn die Einheitlichkeit der Erzählung gewahrt werden sollte.

Aber auch Nebenzüge aus der Doppelsage sind beibehalten worden. Das Lied von Schön Hannele und die dänische Ballade erzählen uns von sieben Kindern, deren jüngstes geteilt werden sollte, und wir dürfen daraus schließen, daß auch in der Urform, worin die Figur von Hannele oder Agnes noch eine Lorin oder Mahrte war, diese Siebenzahl vorkam. Nun besagt aber ein Zeugnis von beträchtlichem Alter, das von einigen dem Hesiod zugeschriebene Aigimiosgedicht, Achill sei das siebente Kind des Peleus und der Thetis gewesen, und wir sehen daraus, daß Achill mit dem Jüngsten aus dem Doppelsagentypus identificiert ist, von dem es nach „Schön Hannele" heißt: das Jüngste wollen wir teilen gleich; es war also nicht bloß die Feuerbedrohung, sondern auch die Schwertbedrohung bekannt, die Doppelsage lag in zwei Versionen vor: die eine gab mit ihrem Feuer den Anlaß zur Einmischung der Hollesage, die andere steuerte die Siebenzahl der Kinder bei. Die sechs andern Kinder mußten aber bei der Verschmelzung mit dem Holletypus irgendwie untergebracht werden, und man dichtete: um ihre Sterblichkeit zu prüfen, pflegte Thetis ihre Kinder ins Feuer oder in siedendes Wasser zu stecken, wobei sie zu Grunde giengen, erst Achill ward durch das Dazwischentreten des Peleus gerettet (vgl. Roscher, Mythol. Lex. 1, 24,28.36).

Unmöglich dagegen war es, den Zug der Doppelsage, daß die Lorin ihr übers Feuer geschwungenes Kind wegreißt und mit sich davon nimmt, beizubehalten; denn erstlich war ja nach Einmischung der Hollesage das Wegreißen aus den Flammen vielmehr Sache des Vaters, und zweitens durfte das Kind nicht verschwinden, da ihm eine herrliche Heldenlaufbahn bevorstand. Hier war nur zu helfen, indem man einer Version folgte, wornach, wie in der sicilischen Sage des Vincenz von Beauvais, die Mutter das Kind in den Händen des Vaters läßt und erst später, als es herangewachsen ist, zu sich in die Meerestiefe nachholt. Wenn nun das alte Gedicht Aithiopis berichtet, Thetis habe den Sohn, nachdem er vor Troja gefallen, aus dem brennenden Scheiterhaufen entführt und nach der Pontosinsel Leuke gebracht (Roscher 1, 44,22), so handelt Thetis ganz ähnlich, wie jene sicilische Meerfrau, und in den Flammen des Scheiterhaufens lodert jenes Feuer der Doppelsage wieder auf, das vor dem des Holletypus

hatte weichen müssen. Oben, S. 114, ist eine Sage mitgeteilt, wornach eine Mahrte durch Verstopfen des Schlüsselloches gefangen wird, aber alsbald auf ihre Bitten und Vorstellungen hin wieder freie Bahn durchs Schlüsselloch erhält, gewöhnlich aber finden wir zwischen die Verstopfung und Öffnung des Loches eine mehrjährige Zeit der Mahrtenehe eingeschaltet; gerade so haben wir uns die alte Doppelsage auf Achill angewandt zu denken: das Feuer, in welches Peleus (nicht Thetis) den Knaben zu werfen droht, rückt in zwei Hälften auseinander, welche sein Heldenleben umschließen, aber nur die zweite Hälfte, die den Scheiterhaufen entzündet, hat ihre sagengemäße Stellung behauptet, die vordere, welche den Knaben bedroht hatte, mußte dem Hollefeuer weichen.

Apollodor, dem wir vorhin die Thetissage entnommen haben, gibt noch an, das Kindlein habe anfänglich Ligyron (der Wimmernde) geheißen, dann aber den Namen Achill empfangen, weil er seine Lippen nie an eine Brust gebracht. Doch ist dieser Sinn nur mit Hilfe einer Einklammerung aus der Stelle herauszulesen, und in ihrer einfachen Reihenfolge besagen die Worte vielmehr: man nannte ihn Achilleus; zuvor hieß er Ligyron, weil er keine Mutterbrust gehabt hatte. Diese letztere Angabe, daß er die Lippen nicht an die Brust gelegt, paßt eben zu beiden Namen, nur mit dem Unterschied, daß „der Wimmernde" für ein Kind, das der Brust entbehren muß, einen guten Sinn hat, während die Deutung von Achilleus als „der Lippenlose" unglaublich schwach ist. Hieneben erscheint die nemliche falsche Etymologie noch ganz annehmbar erläutert, wenn es anderswo heißt, der Vater habe den Knaben Pyrisoos (der im Feuer Unversehrte) genannt, die Mutter dagegen Achilleus, weil das Feuer ihm eine Lippe verzehrt hatte (Roscher 1, 23,56). Die Namen Ligyron und Pyrisoos möchte ich nicht ohne Weiteres als Erfindungen falscher Wortgelehrsamkeit verwerfen. Der Wimmerer, dem keine Brust gereicht wird, paßt ganz gut in den Holletypus, denn zu einem Kinde, das der rechten Mutterpflege und Nahrung darben muß, mochte man sich am ehesten die mütterliche Elbin kommend denken; und Pyrisoos (falls es „Flammenheil" heißen kann; vgl. jedoch Fick, Personennamen S. 134 mit 213) stimmt zur Thetisfabel wie zur Doppelsage. Lassen wir aber diese zweifelhaften Namen auf sich beruhen; auch ohne sie ist klar, daß der Thetismythus in seiner zweiten Hälfte auf der Verknüpfung zweier ursprünglich getrennten Sagen beruht, deren Fugen wir vorhin nachzuweisen versucht haben.

Wägen wir nun die Bedeutung beider Sagen für die Figur des Achill gegeneinander ab, so finden wir, daß die eine ihn zum Sohn einer Lorin macht, die andere ihm eine Lorin zur Pflegemutter gibt. Das führt aber auf die Frage, ob die Mutter- und die Pflegemuttersage verknüpft worden seien, als es sich darum handelte, für Achill eine Kindheitsgeschichte zu erfinden, oder ob eine von ihnen früher als die andere zum Achillmythus hinzugezogen ward, so daß wir eine schichtenartige Auflagerung anzunehmen hätten. Darüber soll uns der Name Thetis Aufschluß geben.

Wie *προστάτις* neben *προστάτης*, so steht neben *θέτης* Namengeber, Adoptivvater, als weibliche Form unser *Θέτις*. Der alte Achillmythus könnte apellativisch von einer *θέτις*, einer Namengeberin, einer Pflegemutter gesprochen haben. Sollte aber dies Wort einen Eigennamen vorstellen, so mußte es als Koseform angesehen werden können, d. h. als die bequem hergerichtete Hälfte eines zusammengesetzten Wortes, dessen andere Hälfte zu den sogenannten Namenwörtern gehörte; denn eine Zusammensetzung, von der nicht wenigstens der eine Teil aus dieser erlesenen Schar entnommen ist, kann keinen Personennamen abgeben, *θέτις* aber erfüllt diese Bedingung nicht. Als Vollnamen stünden etwa zur Wahl *Παιδοθέτις* Adoptivmutter, *Ὀνομαθέτις* (vgl. *ὀνοματοθέτης*) oder *Νομοθέτις* Namengeberin, oder — parallel mit dem vorhin besprochenen *Πυρίσοος*, dem aus dem Feuer Geretteten — *Πυριθέτις*, die ins Feuer legt. Das Alles aber weist auf die Hollesage, und es folgt, daß man von einer *θέτις*, einer Pflegemutter des Achill eher wußte als von seiner rechten Mutter: hätte die Doppelsage von Anfang an einen Bestandteil des Achillmythus ausgemacht, so hätte die Lorin sicherlich einen anderen Namen bekommen als *θέτις*. Die Hollesage ist also früher zu Achill in Bezug gesetzt worden als der kretisch-sicilische Typus, sie bezeichnet vermutlich einen ersten Versuch, dem thessalischen Märchenhelden eine höhere, der Bedeutung, die er für den epischen Gesang gewonnen hatte, entsprechende Weihe zu erteilen. Welchen Inhalt dieses älteste Märchen, ehe sein Held ins Epos übertrat, gehabt habe, ist für diese Frage ohne Belang, und eine Erörterung darüber fiele über den Rahmen des vorliegenden Buches hinaus.

Ist nun Thetis ihrem Namen nach eine Frau Holle, nicht die rechte Mutter Achills, so begreift man leicht, daß, als ein zweites Stadium der Entwicklung die Doppelsage hinzubrachte und Thetis zu

seiner Mutter machte, der zweite Teil dieser Doppelsage, wie wir ihn in Süd- und Nordeuropa kennen gelernt haben, wenigstens hinsichtlich der Bedeutung des Feuers die älteren Rechte der Frau-Holle-Schicht in Geltung lassen und sich damit begnügen mußte, daß doch nach wie vor ein Feuer die Scene erhellte, wenn auch das Kind statt vom Vater darüber geschwungen und durch die Mutter hinweggerissen zu werden, von der Mutter darein gelegt und vom Vater herausgeholt ward. Freilich, daß bei diesem neuen Zuwachs der Feuerschein die Wahl geleitet hat, damit ist noch nicht erklärt, was einen solchen Zuwachs überhaupt wünschenswert machte; der Zweck war ohne Zweifel der, den Glanz des Helden zu steigern, indem man ihm einen sagenberühmten Vater gab: hatte das erste Stadium ihm die göttliche Pflegemutter gebracht, so führte das zweite den Peleus ein, und zwar auf eine Weise, die dem Sohn außer der hehren Pflegerin eine ebenso hehre Mutter in einer und derselben Person zu Teil werden ließ, zu der Feuerweihe noch die göttliche Abstammung hinzufügte.

Eine notwendige Folgerung aus dem Bisherigen ist aber, daß wir den Namen Achilleus nicht mit Mannhardt als „Schlangensohn" deuten dürfen, da die Schlangenverwandlung der Thetis einer jüngeren Sagenschicht angehört; ohnehin sind sprachliche Gründe dagegen. Ein *ἀχιλλο* aus *ἀχισλο*, mit *ι* aus *ε* wie in *ἱστίη*, würde genau dem sanskr. sahasra eintausend entsprechen und ließe sich deuten als „Einer, der tausend ist", etwa vergleichbar dem deutschen Einheri. Aber die Endung *ευς* deutet eine Koseform an. Vielleicht hieß das Freundespaar Achillokles und Patroklos. Patroklos war Achills Pflegebruder, und *ἀχιλλὸς* wird eben das ausdrücken: *χιλὸς* (aus *χεσλός*, Wurzel ghes essen, vgl. Fröhde in Bezzenbergers Beitr. 3, 293) ist *τροφή*, ein *ἀχιλλὸς* also, gebildet wie *ἀδελφός*, wäre etwa *σύντροφος*. Schon im Altertum hat man den Namen Achill aus *χιλὸς* zu deuten versucht, weil er anders genährt worden sei als andere Menschen. Der seinen *ἀχιλλὸς* rächende Held muß schon in der vorhomerischen, wahrscheinlich sogar schon in der thessalischen Sagenform vorhanden gewesen sein und von seiner Bruderliebe den Namen gehabt haben, wie ein ander Mal ausgeführt werden soll: *Ἀχιλλοκλῆς*, „der um seinen Pflegebruder Ruhm erwarb", ist sogar noch vom Standpunkt der epischen Überlieferung aus vollkommen verständlich.

So alt die Thetissage ist, so müssen wir sie dennoch für jünger erklären als die erst in unserm Jahrhundert aufgezeichnete

kretische Neraidensage; denn während diese unverändert von Geschlecht zu Geschlecht den ursprünglichen Typus fortgeführt hat, ist jene den höheren künstlerischen Zwecken der epischen Dichtung dienstbar geworden und hat sich eine Umänderung müssen gefallen lassen. Lediglich um den Stoff des achilleischen Liederkreises anzuschwellen, wenn man will, um eine genealogische Lücke zu füllen, hat hier unsre Mahrtensage Verwendung gefunden; sie kennzeichnet die nationale Bedeutung, welche Achill erlangt hatte, aber über seine mythologische kann sie bei der ganz äußerlichen Art, wie sie zu ihm in Beziehung gebracht worden ist, nicht den mindesten Aufschluß geben. Hat sie nun aber auf ihre Selbständigkeit verzichten müssen, so ist sie dafür zu einer frühen literarischen Aufzeichnung gelangt, und die Thetisfabel hat für unser zweites Kapitel ähnlichen Wert, wie der Sphinxmythus für unser erstes: wir sehen, daß die Mahrten- oder Lorinnengeschichten, die der Volksmund uns berichtet, gerade so vor Jahrtausenden schon erzählt worden sind.

Auch die Erlösungssage in der Form, wie sie der Urscheltypus zeigt und verwandte Bildungen noch zeigen werden, findet sich als Geschlechtssage verwendet. Das vornehmste Adelsgeschlecht Thessaliens hatte einen rothaarigen Stammvater Aleuas. Von ihm berichtet Aelian in seiner Tiergeschichte 8, 11, in des Hegemon Dardanika sei erzählt, der goldhaarige Aleuas habe im Ossa seine Rinder gehütet bei der Quelle Hämonia, ein ungeheurer Drache habe sich in ihn verliebt, sich gewöhnlich an ihm herangewunden, sein Haupthaar geküßt, mit umherleckender Zunge sein Gesicht gereinigt und von eigener Jagd ihm viele Geschenke gebracht (vgl. Buttmann, Mythologus 2, 252 f.). Daß die Schlange habe erlöst sein wollen, ist nicht gesagt; da die Helden der Erlösungssagen im entscheidenden Augenblick den Mut zu verlieren pflegen, so war dieser Zug für die Stammsage der Aleuaden unbrauchbar. Auch blieb verschwiegen, daß in der Schlangenhülle eine Lorin stak; ob der Auszug bei Aelian ungenau ist oder ob schon Hegemon nur von einer Schlange statt von einer Schlangenjungfrau wußte oder reden wollte, läßt sich nicht entscheiden. Für uns verrät sich die Lauringsnatur der Schlange auch so deutlich genug.

---

23. Buhlschaften.

Sucht die Lorin in den Erlösungssagen die Ehe, so gibt sie sich keinen andern widerwillig darein. Dies Widerstreben ist echt mahrten-

haft, denn der Alp sträubt sich ja gegen die Hand, die ihn festhalten will; aber auch dem Verlangen nach der Ehe entspricht ein Mahrtenzug, die Jünglingsgier der südslavischen Mora, der wendischen Serpolnica, der griechischen Empusa. Wir verfolgen diesen Zug nicht bis in den Alptraum zurück, sondern bringen nur einige Belege dafür bei, daß die Ehe der Erlösungssagen in der Tat nur die edlere Auffassung eines anderen Verhältnisses ist.

Einem Schäfer, der auf der Homburg die Schafe hütete, erschien Mittags zwischen elf und zwölf Uhr eine weiße Jungfrau. Auf den Schultern hatte sie ein goldenes Tragholz, woran zwei goldene Eimer hiengen; in der Hand hielt sie einen goldenen Schlüssel, den sie fortwährend um den Finger herumdrehte. Sie sprach zu dem Schäfer, er allein könne sie erlösen und sich dadurch große Schätze gewinnen, er möge ihr folgen und auf ihren rechten Fuß treten. Doch jener weigerte sich beharrlich. Da fieng sie an zu wehklagen, nun werde erst in hundert Jahren wieder Einer geboren, der sie erlösen könne, und verschwand (Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen S. 245 Nr. 2). Hier ist die Lorin deutlich als Mittagsfrau bezeichnet; auch in der unmittelbar sich anschließenden Nr. 3 läßt sich die Jungfrau Mittags zwischen elf und zwölf Uhr blicken. Und so noch vielfach in verwandten Sagen; weit häufiger ist jedoch die Angabe der Stunde vergessen und damit der engere Zusammenhang mit dem Alptraum der mittäglich rastenden Feldarbeiter verwischt. Daß der Schäfer die Jungfrau auf den Fuß treten soll, dafür hat schon W. Müller in der Anmerkung zu der Stelle die richtige Erklärung gefunden; der Tritt auf den Fuß bezeichnet nach alter Rechtssymbolik den Antritt der Herrschaft, im Besondern den der ehelichen: noch heute suchen in Altbaiern die Brautleute vor dem Altar nach der Einsegnung einander darin zuvorzukommen, daß eins dem andern auf den Fuß oder ein Kleidungsstück tritt, in der Meinung die Herrschaft im Hause zu erlangen (Deutsches Wörterbuch 4, 1, 985), in Schwaben findet sich der Brauch in abgeschwächter Form, sofern beim Zusammengeben der Hände Jedes sich bemüht, die seinige obenauf zu bringen. Sonst kommt das Fußtreten in der Volkstradition häufig vor in der eigentümlichen Verwendung, daß Einer, der die Gabe des zweiten Gesichts hat, oder auch ein übermenschliches Wesen einer Person die Ausübung dieses Herrschaftsrechtes gestattet, damit während derselben die Sehergabe des Getretenen auch dem Tretenden zu Teil werde.

Aus jener niedersächsischen Sage ergibt sich demnach, daß es behufs der Erlösung ausdrücklich auf die Heirat ankommt, daß also, wenn in andern Sagen die Jungfrau ihren Erlöser aus Dankbarkeit heiratet, dies nur eine Verschleierung dafür ist, daß sie ihm nichts mehr zu versagen hat; oder wenn die gefangene Mahrte sich wider das Ehejoch sträubt, daß eine unverbindliche Heirat ihren empusischen Neigungen besser entspräche.

In der Nähe von Zehden in der Neumark liegen gewaltig viele und große Granitblöcke, so daß dort immer viele Steinhauer zu tun haben. Einmal waren deren auch mehrere bei der Sprengung eines gewaltigen Blockes beschäftigt, da springt, als er zerplatzt, eine ganz schwarze Frau aus ihm hervor, die darein verwünscht war. Sie hat nun kläglich gebeten, daß einer der Arbeiter sie doch erlösen möge, und hat sie wollen verlocken, Üppigkeit mit ihr zu treiben, und täte es einer drei Mal in einer Stunde, so wäre sie erlöst; aber es hat's keiner tun mögen, und da ist sie jammernd verschwunden (Norddeutsche Sagen S. 45 Nr. 47). Beim Schlosse Homburg suchten ein paar Schatzgräber nach Geld, da erschien ihnen eine Jungfrau, die sie in ungewöhnlicher, altertümlicher Rede ansprach, und verhieß ihnen alle Reichtümer, wenn einer von ihnen eine Nacht bei ihr bliebe; sie möchten nun darüber unter einander das Los werfen. Statt dies zu tun, sprangen die Männer atemlos den Berg hinunter (Rochholz, Aargausagen 1, 261 Nr. 181, d). Im Elendstale ist eine große Klippe, darin wohnt eine Jungfer, die zeigt sich zwischen elf und zwölf mit einem silbernen Schlüssel; wem sie diesen hinhielt, der sollte ihn mit dem Stocke nehmen. Das tat ein Köhler, da öffneten sich durch den Schlüssel drei Türen, dann kam er in eine Höhle, da standen gesattelte Rosse, dahinter lag Pferdemist. Er mußte sich davon mitnehmen, als er aber über eine Brücke gieng, schüttelte er ihn ins Wasser, da klingelte er und war Gold. Nach Andern hieß der Köhler „Hanmichel", und die Jungfer legte sich zu ihm auf die Bank (Pröhle, Harzsagen 2, 141 Nr. 361). Auf der Mönchenlagerstätte im Harz steht eine große Buche, und daneben quillt ein Brunnen, das Waschwässerchen. Dort saß einst eine Frau, die wollte einen Mann verführen und machte ihm große Versprechungen. Er aber wollte erst mit seiner Frau reden, ob sie's ihm erlaubte. Am andern Tage fand er die Frau wieder an der Stelle im Walde, sie sagte aber, nun sei es nichts mehr, er habe diese Nacht bei seiner

Frau zugebracht. Doch gab sie ihm zum Andenken zwei Lehmkugeln, die nachher Gold gewesen sind. Andere sagen, die Frau des Holzhauers habe Zwillinge bekommen, weil er damals auch mit der „Italienerin“ verkehrt habe (Pröhle, Harzsagen 2, 80 Nr. 188).

Daraus werden Sagen verständlich, worin bloß erwähnt ist, daß der „Erlöser“ gesagt habe, er müsse zuvor seine Frau fragen. Ein Mann aus Rotenkirchen gieng einst Mittags zwischen elf und zwölf Uhr in der Schlucht zwischen dem Grubenhagen und dem Wolfsberge, als er plötzlich die weiße Jungfer vom Schlosse Grubenhagen vor sich sah, die ihn anrief und aufforderte, mit ihr zu gehen. Der Mann weigerte sich aber und sagte, er wolle erst seine Frau deshalb fragen. Damit gieng er weiter; die weiße Jungfrau aber schrie laut auf und jammerte, nun werde sie wieder nicht erlöst (Schambach und Müller S. 80 Nr. 108, 2). Im alten Steierberg bei Steierberg wohnen weiße Frauen („witte Junfern“), die lassen sich oft sehen und bewachen einen Schatz, der im Berge liegt. Ein Mann aus Stolzenau kam einmal Abends vorüber geritten, da trat eine der weißen Frauen an ihn heran und lud ihn ein, mit in den Berg zu kommen und sie zu erlösen, denn er sei gerade der Rechte, und Schaden würde er keinen davon haben. Der Mann sagte aber, erst wolle er seine Frau fragen, und ist schnell nach Stolzenau zurückgeritten, aber er ist mit der Antwort wieder gekommen, seine Frau wolle es nicht leiden. Da ist die weiße Frau mit Wehklagen wieder in den Berg gegangen und hat gesagt, nun müsse sie noch hundert Jahre sitzen, bis wieder einer komme, der sie erlösen könne (Kuhn, Westfälische Sagen 1, 10 Nr. 11).

Des Öftern ist uns in Mahrten- und Lorinnensagen zur Seite des menschlichen Helden ein Helfer und Berater begegnet, so in der Thetissage Chiron, der dem Peleus Anleitung gibt, die Thetis zu fangen, in der kretischen Parallelsage eine kluge Frau; und wie auf griechischen Kunstdarstellungen Chiron beim Fang der Thetis zugegen ist (Roscher, Mythol. Lex. 1, 889,65), so ist beim Mahrtenfang nicht selten ein helfender Freund oder Bruder in der Kammer anwesend. Eine Montavoner Sage (oben S. 53) zeigt uns die Scene, wie ein Mann das Doggi, das sich ihm auf die Brust legt, bei den Haaren festhält, aber loslassen muß, als seine Frau Licht bringt. Es spielen hier zweierlei Vorstellungen in einander: der vom Alp Gequälte muß geweckt werden, durch Anruf, Rütteln oder indem man Licht bringt,

und die Gegenwart eines Dritten ergibt sich aus der Situation; wo es sich aber nicht um die Verscheuchung des Traumdämons handelt, sondern um den Fang, wo also der Dritte bloß die Aufgabe hat, das mitzuteilen, was der Volksglaube in solchem Fall an die Hand zu geben weiß, hat die Sage die Wahl, ob sie den Dritten zugegen sein lassen will oder nicht. In dem Märchen von der erlösten Schlange geht der Bauer zum Pfarrer, um ihn über den Vorschlag der Lauringschlange zu befragen, und dieser gibt Zustimmung und Anleitung; in der Urschelsage kommt der junge Pfullinger gleichfalls zum Pfarrer, der aber rät ab, weil eine verdammte Seele nicht erlöst werden dürfe. Weit sagengemäßer und eindringlicher als ein solches christlich theologisches Bedenken ist aber die Eifersucht der Frau: die Frau, die mit dem Lichte dazu kommt, wie der Mann das schöne Mädchen festhält, war leicht so aufzufassen, daß sie so etwas nicht leiden wolle. In den vorhin mitgeteilten Sagen ist demnach die Frau nicht eine neu eingeführte, sondern nur eine in neuer Weise verwendete Figur; sie steht im Hintergrund gleich dem Einsiedler in den „drei Schwänen", aber sie wird nicht gefragt, wie der Fang oder die Erlösung geschehen solle, sondern um das Ob gleich den beratenden Pfarrherren. Es gibt aber eine Reihe von Sagen, wo die eifersüchtige Frau nicht bloß aus der Ferne ihr Nein schickt, sondern auf die Scene tritt.

---

24. Behüte Gott deine schönen Haare.

Ein Graf von Engelweiler, im Lothringerlande, unfern der elsäßischen Grenze, kehrte einst, es war ein Montag, von der Jagd zurück und fand in einem Gemache, das über dem Schloßtore lag, eine Fee auf prächtig ausgestattetem Bette ruhend. Fünfzehn Jahre lang traf er sie von da an jeden Montag an demselben Orte. Er war schon von lange her gewöhnt gewesen, hier über dem Tore zu übernachten, wenn er spät von der Jagd zurückkehrte oder Morgens früh ausritt und seine Gattin nicht im Schlaf stören wollte. Diese aber schöpfte endlich Verdacht, ließ sich einen Nachschlüssel fertigen und überraschte den Grafen, der an der Seite eines wunderschönen Weibes schlief. Sie trat näher hinzu, nahm die auf einem Stuhl liegende Kopfbedeckung der Fremden weg, legte sie an das Fußende

des Bettes und verließ das Gemach wieder. Als die Fee sich entdeckt sah, brach sie in Thränen aus und erklärte dem Grafen, nun sei es für immer mit ihrer Liebe vorbei, sie müsse ihn auf hundert Stunden weit meiden. Als Andenken ließ sie ihm einen Becher, einen Löffel und einen Ring, die er später seinen Töchtern als Heiratsgut mitgab: der Herr von Croy erhielt Engelweiler und den Becher, der von Salm bekam Finstingen und den Ring, an Bassompierre fiel Rosières nebst dem Löffel (Stöber, Sagen des Elsaßes S. 295 f. Nr. 230).

Der Marschall von Bassompierre erzählt in seinen Memoiren die Sage gleichfalls. Nach ihm fanden die montäglichen Zusammenkünfte in einem Sommerhaus des Gartens statt, und der Graf redete seiner Gemahlin ein, er gehe Nachts in den Wald auf den Anstand. Aber nach ein paar Jahren erwachte ihr Argwohn, sie schlich ihm eines Sommermorgens nach und fand ihn in der Laube in den Armen eines wunderschönen Frauenbildes; weil sie aber beide so sanft schliefen, wollte sie das Paar nicht wecken, nahm ihren Schleier vom Haupt und breitete ihn über der Schlafenden Füße. Als die schöne Buhlerin erwachte und des Schleiers inne ward, tat sie einen lauten Schrei, hub an zu klagen, daß es nun aus sei auf ewig, und verließ den Grafen, nachdem sie ihm die drei Andenken übergeben hatte (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 70). Nach dieser Darstellung legt die Gräfin ihren eigenen Schleier, nicht den der Lorin, aufs Bett (im Original: . . . et tous deux endormis, lesquels elle ne voulut éveiller; seulement estendit sur leurs pieds un couvrechef, qu'elle avait sur sa teste); wenn daher Kuhn (Westfäl. Sagen 1, 160) sagt, sie habe der schönen Frau den Schleier vom Haupte genommen, so hat er die Stöbersche Fassung eingemengt. Es ist eine wohlberechtigte und sinnige Wendung, daß der stumme Schleier den Erwachenden verrät, wer da gewesen. Auf ihr beruht eine Erzählung in Kirchhoffs Wendunmut, die aber das Motiv weiterbildet und das Märchen zur Novelle umgestaltet.

Einer vom Adel war einsmals auf der Jagd, da ward er in einem Dorf eines schönen Mägdleins, einer armen Witfrauen Tochter, gewahr, das gewann er lieb, daß er oft dergleichen tat, als bleibe er über Nacht Jagens halb außen und im Feld. Seiner Hausfrau aber begann es zu ahnen, es müsse nicht mit rechten Dingen zugehen, begab sich daher, als einmal ihr Mann verreist war, in des armen Weibes Hüttlein, und da sie sah, wie dürftig Alles bestellt sei, schaffte

sie eilends dahin gute, sanfte Betten mit allem Zubehör, silberne Becher und Geld, daß sie keinen Mangel hätten und ihres Bruders (denn sie gab sich für seine Schwester aus) besser warteten. Der Edelmann aber merkte bei seinem nächsten Besuche, wer da gewesen, gieng in sich und blieb fortan seiner Frau treu (Wendunmut 3, 215). Aus der Lorin ist ein schönes Bauernmädchen geworden, und der stille Vorwurf des zurückgelassenen Schleiers ist zu der klug berechneten Sprache der demütigen Fürsorge gesteigert, auch überrascht die Frau das Paar nicht beisammen; aber durch diese Abweichungen werden die Züge unverkennbarer Familienähnlichkeit mit unsrer Sage nicht verwischt. Kirchhoff hat sich im Sommer 1552 vor elsäßisch Zabern und an der lothringischen Grenze, also in unmittelbarer Nähe des Schauplatzes der Sage aufgehalten; gleichwohl ist nicht daran zu denken, daß von ihm die Umwandlung in eine wunderlose Geschichte herrührte; denn wie aus Dunlop-Liebrecht S. 299 (vgl. auch Österley's Ausgabe des Wendunmut 5, 100) zu ersehen, ist die Erzählung beträchtlich älter. Modernisiert findet sich der Stoff in einer Novelle „Furcht vor der Liebe", welche vor einigen Jahren in Westermanns Monatsheften zu lesen war.

Daß die alte Novelle durch die elsäßische Sage veranlaßt sei, ist nicht notwendig anzunehmen; denn Varianten der letzteren sind häufig. Immerhin bleibt zu beachten, daß der unterscheidende Zug der Bassompierreschen Darstellung, wornach der Schleier Eigentum der betrogenen Frau, nicht der Lorin war, ein Zug, in welchem wir den Keim für die Geschenkscene in der Kirchhoffschen Erzählung vermutet haben, bis jetzt in keiner dieser Varianten wiedergefunden ist; doch mag jene äußerliche Einhellung, daß der Besuch der Ehefrau durch etwas, was sie daläßt, verraten wird, zufällig sein, und wichtiger ist wohl, daß der Sieg der Frau durch sanftmütiges, die Reue des Gemahls erweckendes Betragen, dessen die elsäßische Darstellung geschweigt, anderwärts begegnet. Die Hausfrau des Burgherrn von Remüs in Graubünden hatte Grund zum Argwohn gegen ihren Gatten, dessen Jäger sie auch zu dem Geständnis brachte, daß er etwas wisse, aber nicht reden dürfe. Da gab sie dem Jäger zwei Beutel, einen mit Gold, den andern mit Sand; der Mann verstand und ließ, als er das nächste Mal seinen Herrn begleitete, den Sand sachte ausrinnen, so daß die Edelfrau der Spur folgen konnte. Sie gelangte nach einer Felsenhöhle im Assatale, und fand ihren Gatten in den

Armen einer reizenden Bergfee, beide sanft entschlummert; sie schnitt von den zwei schönen Haarflechten der Fee die eine ab und nahm sie mit heim. Der Burgherr kehrte verdrießlich nach Hause zurück, doch schwieg er, wie immer. Da schloß die Frau eines Tages die Truhe auf, überreichte ihm den Feenzopf und gab ihm mit sanften Worten die Freiheit, zu tun, was sein Herz gelüste. Das rührte ihn, er gelobte, fortan die Fee zu meiden, und hielt redlich Wort; die Flechte ließ er durch den Jäger nach der Höhle tragen und dort niederlegen. Die Fee aber sprach den Fluch aus über den abtrünnigen Freund, daß sein Stamm aussterben und sein Gut in fremde Hände kommen solle. Sie selbst stieg in die Höhle hinab, wo man sie noch lange weinen hörte und wo jeden Morgen und jeden Abend, zur Stunde, da der Geliebte zu kommen pflegte, ihre Thränen aus dem Gestein vorbrechen (Jecklin, Volkstümliches aus Graubünden 2, 89 f.).

Hier ist ganz wie in der Novelle das fromme und kluge Benehmen der Frau Ursache der reuigen Umkehr des Mannes; solche ethische Tiefe eignet der älteren Sage nicht, und es wird sich alsbald zeigen, wodurch diese die Ausbildung jenes sinnigen Zuges veranlaßt hat Ein Bauer unweit Ampfelwang sah, wenn er Abends heim gieng, öfters eine schöne Frau durch die Wiesen gehen, schlich ihr einst nach und fand sie eingehüllt in ihre schönen langen Haare wie in ein Kleid. Er wiederholte diese Besuche bei der schönen Frau, die er auf ihre Frage belog, er sei noch unverheiratet. Endlich fiel der Bäurin sein nächtliches Fortschleichen auf, sie gieng ihm heimlich nach und traf ihn in den Armen der Bergfrau. Gutmütig, wie sie war, sagte sie aber nur: Ei du mein lieber Gott, er hat sich halt in die schönen Haare verliebt! Die Bergfrau gab ihm einen strengen Verweis, daß er seiner Frau die Treue gebrochen, und setzte hinzu, wäre diese zornig geworden, *so hätte sie ihn zerreißen müssen*. So aber gab sie ihm einen Schuh voll Dukaten, er möge damit gut wirtschaften und seinem Weibe fortan treu bleiben (Baumgarten, Volkstümliches 2, 84). Hollen sollen große Weibsleute gewesen sein, die im Hollensteine in der Sunder gewohnt haben. Ein Mann aus Uffeln hielt es mit einer; da band die Frau einen Faden an ihn und verfolgte ihn bis zur Holle. Da aber mußte sie es mit den Füßen abmessen (?), *sonst hätte die Holle ihn kaput gemacht* (Curtze, Volksüberlieferungen aus Waldeck S. 218 f. Nr. 41). Ein Bauer in Börlinghausen pflegte allabendlich auszugehen und oft die ganze Nacht fort-

zubleiben. Da heftete ihm sein Weib einen Faden an den Rock, folgte ihm und gelangte nach dem „Hüll-Lock", wo sie den Bauer mit einem „Schahölleken" im Bette fand. Das Holdchen hatte so lange Haare, daß sie bis auf die Erde heraushiengen; die nahm die Bäurin behutsam auf und legte sie aufs Bett. Da sprach die Zwergin: Das war dein Glück; hättest du das nicht getan, so hätte ich dir den Hals umgedreht (Kuhn, Westfälische Sagen 1, 160 Nr. 165).

Hier also rettet die Sanftmut der Frau ihr selber das Leben; aber in einer Salzburger Sage, welche der vorhin aus Baumgartens Sammlung mitgeteilten sehr nahe steht, ist wiederum der Mann der Gefährdete. Als die Bäurin ihren Mann bei der wilden Frau liegen sah, sprach sie: O behüte Gott deine schönen Haare; was treibt ihr denn da mit einander? Darauf schalt die Wildfrau den Bauer, daß er ihr gegenüber seine Ehewirtin verleugnet habe und sagte: hätte deine Frau bösen Haß und Ärger gegen mich zu erkennen gegeben, so würdest du jetzt unglücklich sein und nicht mehr von dieser Stelle kommen. Darauf schenkte sie ihm einen Schuh voll Geld und mahnte ihn zur Treue gegen seine Frau; er aber ward der beste Ehemann weit und breit (Freisauff, Salzburger Sagen S. 131 ff.; Grimm Nr. 50; Panzer 1, 13 und anderwärts, nach dem Brixener Volksbuch vom Untersberg). Wie fest die Vorstellung von der Sanftmut der Frau mit unsrer Sage verwachsen sei, kann auch folgende Weiterbildung lehren: Ein Bauer aus Grödig, dem sein Weib das Leben sauer machte, lief einmal in der Verzweiflung nach der Frauenhöhle am Untersberg, um dort die Nacht zuzubringen. Da erschien ihm eine Jungfrau, halb weiß, halb schwarz, die dem Bekümmerten freundlich zusprach und die Besserung seines Weibes verhieß. Als er nach Hause kam, gieng ihm die ehedem so böse Frau in aller Sanftmut entgegen und fragte ihn besorgt, wo er so lange geblieben, ihr sei so bang um ihn gewesen. Von Stund an ward er der glücklichste Ehemann (Freisauff S. 134; Panzer 1, 14).

Die Novelle fand also das Motiv von der sanftmütigen Frau schon in der Sage vor. Fragen wir aber, was es in dieser zu bedeuten habe, so brauchen wir uns nur die Scene zu vergegenwärtigen: die Frau spricht so, daß die Lorin nicht nötig hat, den Mann zu erwürgen, und diese beschenkt den Mann mit Schätzen — das ist genau die Situation der Sphinxsagen, wo derjenige, der das rechte Wort zu finden weiß, nicht umgebracht wird, sondern reich beschenkt

abzieht; nur ist hier die Frau die Finderin des rechten Wortes, ihr Mann der Beschenkte. Ein echtes Lauringsmotiv ist demnach zum Schluß einer Lorinnensage verwendet. Aber damit haben wir noch nicht erklärt, was die durchgängige Betonung des schönen Haares der Lorin für einen Grund habe. Zuvörderst ist es nötig, noch weitere Belege beizubringen. Der Widrechtshauser Bauer im Stubachtal kam jeden Samstag Nachts mit der Wildfrau zusammen, die hoch im Gebirg mit ihrem Mann in einer Felsenhöhle hauste. Einst schlich ihm die Bäurin nach und fand ihn in einem Stadel neben der Wildfrau schlafend. Sie überlegte, ob sie die beiden wecken sollte, begnügte sich dann aber damit, der Wildfrau eine Locke abzuschneiden. Beim Erwachen bemerkte die Wildfrau alsbald den Raub und sprach zu dem Bauern: wir dürfen nun nicht mehr zusammen kommen. Dabei reichte sie ihm einen Knäuel Zwirn, der nie ein Ende nehmen würde, falls der Bauer selbst ihn abwickle und sorgfältig bewahre; mit ihrem Fuß in den Stein tretend sprach sie: je tiefer dieser Fußstapfen wird, desto mehr nimmt dein Reichtum zu. Und zum dritten: so lange ich vor dem Felsenloche im Vollmonde die Wäsche trockne, so lange werde ich der Schutzgeist deines Hauses sein. Mit diesen Worten verschwand sie. Der Knäuel gieng bald verloren, denn die Bäurin entwandte ihn. Der Frauentritt war gleichfalls dem Verschwinden nahe, doch vertiefte sich der Eindruck wieder, und es ward ein Schirmdach darüber gebaut. Das dritte Zeichen besteht noch heute: in schönen Vollmondnächten, wenn im ganzen Tal keine Spur von Nebel zu finden ist, bemerkt man hoch oben am Felsen einen dünnen Streifen, den Viele für Nebel halten — es ist aber die Wäsche der Wildfrau (Freisauff S. 190).

Eine Variante bei Alpenburg (Alpensagen S. 19 Nr. 21) weicht hinsichtlich der drei Wahrzeichen etwas ab. Ebenso eine andere, welche außerdem statt der einzelnen Locke das ganze Flachshaar der wilden Frau unter der Schere der Bäurin fallen läßt, worauf jene den Bauern fragt, warum er ihr verheimlicht habe, daß er verheiratet sei, sie würde sich ihm sonst nimmer ergeben haben (Freisauff S. 191 f.). Auch in der inneren Fragant, jenseits des Rauriser Goldberges lebt die Sage. Da war ein Bauer, der Tag für Tag auf eine entlegene Wiese gieng. Dies fiel der Bäurin auf, sie schlich ihm nach und fand ihn den Kopf in den Schoß einer wilden Frau gelehnt. Zornig darüber schnitt sie dieser die schönen langen Zöpfe ab; aber kaum hatte

sie das getan, so verschwand die Wiese und mit ihr alles Glück (Freisauff S. 197 und ähnlich bei Rappold, Sagen aus Kärnten S. 157). Hier also wird, entgegen allen übrigen Auffassungen, die Frau zornig, und ebenso in einer tiroler Version bei Zingerle S. 23 Nr. 30, welche nichts von dem abgeschnittenen Haare weiß, wohl aber den Faden erwähnt, mittels dessen die Bäurin ihrem Manne folgt. Ebenso ist das Abschneiden des Haares vergessen in einer hessischen Variante, die im übrigen sehr an die oben mitgeteilte graubündner Fassung gemahnt: Auf der Paschenburg zeigt man eine tiefe Höhle, das Mäumkenloch genannt, in welcher vor Zeiten Zwerge gewohnt haben. Ein Amtmann auf der benachbarten Schaumburg ritt häufig mit seinem Diener aus, ohne daß seine Frau erfahren konnte wohin. Diese fragte den Diener, der aber verweigerte jede Auskunft, doch ließ er sich endlich bereden, bei dem nächsten Ritt Linsen auf den Weg zu streuen. Die Frau folgte der Spur bis ins Mäumkenloch, trat hinein und fand in einem schönen Saale ihren Mann bei dem Mäumken (Zwergmütterchen) sitzen. Sie führte ihn heraus, und er mußte ihr geloben, fortan nicht mehr zum Mäumkenloch zu reiten (Lyncker, Hessische Sagen S. 55 Nr. 88; Kuhn, Westf. Sag. 1, 246 Nr. 282). Wollten wir statt eines bloßen Auszugs alle Einzelheiten geben, so würde sich die Ähnlichkeit mit der graubündner Sage noch deutlicher herausstellen; aber auch ohne das ist klar, daß die hessische Fassung ursprünglich so gut wie die übrigen den Zug mit dem Haar wird gehabt haben, wie denn auch wirklich eine bei Kuhn 1, 248 erwähnte Aufzeichnung die Frau ausrufen läßt: Gott bewahre deine schönen Haare!

Meistens wird das Haar abgeschnitten, in der westfälischen Version nur vom Boden aufgehoben und aufs Bette gelegt, oder die Frau tut bloß den bewundernden Ausruf über die Schönheit des Haares. Wenn in der elsäßischen Variante die Gräfin die Kopfbedeckung der Lorin vom Stuhle aufhebt und aufs Bett legt, so ist die Übereinstimmung mit dem Aufheben und Niederlegen des Haares in der westfälischen Fassung unverkennbar, und Bassompierres Darstellung, so hübsch es an sich ist, daß die Gräfin ihren eigenen Schleier daläßt, muß auf Mißverständnis beruhen (der Ausdruck „Sommerhaus" und sommerause, den Bassompierre gebraucht, verrät, was ohnehin nicht zu bezweifeln, daß die französischen Angaben auf deutsche Mitteilung zurückgehen). Die graubündische Form endlich weiß, daß das Haar

abgeschnitten und mitgenommen, dann aber wieder herausgegeben und der Lorin zugestellt worden sei. Nehmen wir hinzu, daß die elsäßische Fee erklärt, nun müsse sie hundert Stunden weit sich entfernen, und ähnlich auch die Salzburger Wildfrau sagt, nun sei es aus mit den Zusammenkünften, so stellt sich uns das Schema niederdeutscher Sagen vor Augen von der Mahrte, die noch viele Meilen weit nach Hause hat, aber nicht fortkann, so lange man ihr den weggenommenen Siebrand nicht zurückgibt. In dem Siebrand ist das Lurod unverkennbar, eine mythische Verdoppelung der Lurin, die nicht am eigenen Leibe, sondern vermittelst ihres Siebes zurückgehalten wird. Ebenso entspricht der Schleier der Neraiden oder das Federhemd der Schwanfrauen, der Schlangenbalg der Zhemyne. Wie das lauter dramatische Entfaltungen des Grundmotivs vom festgehaltenen und losgelassenen Alp sind, so auch unser Haarmotiv, nur mit dem Unterschied, daß, was in der einfachen Mahrtensage dem Mann zukommt, hier auf die belauschende Frau übertragen ist. Dadurch kommt aber die Handlung um ihre mythische Urbedeutung; die Lorin braucht in Wirklichkeit gar nicht festgehalten und losgelassen zu werden, da sie ja freiwillig sich dem Manne gesellt, und es wird eine neue Motivierung nötig: deshalb ist aus der Sphingensage das „rechte Wort", hier als sanftmütige Rede eingeführt, und in Weiterbildung überhaupt die sanftmütige Haltung der Frau. So erklärt sich, warum die Sage in ihren Angaben über das, was mit dem Haar geschieht, so unsicher ist: seines alten mythischen Grundes beraubt geriet der Zug ins Schwanken und lebt nur fort, weil er einmal zu der Sage gehört.

Es muß demnach einfachere Sagen, ohne Ehefrau gegeben haben, worin das Aufheben und Loslassen der Haare den Grund abgab für das Verschwinden der Lorin. Eine Spur davon glaube ich zu finden in der welsch-tirolischen Geschichte von dem Manne, der eine Eguana, eine Mahre zur Frau hatte. So oft er Abends nach ihr zu Bette gieng, bemerkte er, daß ihre Zöpfe aus dem Bett hiengen, und legte sie oft hinein. Einmal stellte er sich schlafend, da salbte sich die Frau und flog fort (Schneller S. 215). Die Erzählung geht dann über in einen bekannten Sagentypus von der Hexenfahrt und weiterhin in ein Märchen, zu welchem Gonzenbach 2, 258 zu vergleichen ist: beides geht uns hier nichts an, wir heben nur die Angabe aus, daß, als der Mann der Frau zum Hexentanz nachfolgte, diese bei seinem Anblick entfloh, und lösen das Vorderstück ab als selbständige

Sage von der Eguana, welche ihren Gatten verließ, als er die heraushängenden Zöpfe aufs Bett legte. Eine willkommene Bestätigung kommt uns jetzt von den Deutschen des Fersinatales zu. Wir setzen die Sage um so lieber her, als sie nahe Verwandtschaft hat mit einer aus dem Fassatale, die unten im 28. Abschnitt zur Besprechung kommen wird. Als die Salingen, wie bei den Mocheni die Seligen Fräulein heißen, noch nicht fortgezogen waren, begab es sich, daß ein Jüngling, der das Glück hatte, ihnen nahen zu dürfen, sich in die Jüngste verliebte und ihr endlich seine Gefühle gestand. Erst mahnte sie ihn zur Geduld, später aber sagte sie ihm ihre Hand zu unter dieser Bedingung: Du mußt mich, sprach sie, in einem Wagen abholen, der mit einem schwarzen und einem weißen Ochsen bespannt ist, und jeden von ihnen mußt du täglich mit drei schwarzen und drei weißen Bohnen füttern. Ferner mußt du mich mit über das Bett hinaushangenden Haaren schlafen lassen; würdest du sie nur einmal ins Bett legen, träfe Unglück dich und mich. Er versprach alles strenge zu halten und holte sie in einer bestimmten Nacht mit dem vorgeschriebenen Gespann ab. Glück und Segen zog mit der schönen Bäurin ins Haus, die Ehe war mit Kindern gesegnet, und das Paar lebte zufrieden und glücklich, bis einst beim Anblick des goldblonden Haares, das im Mondschein glänzend bis auf den Boden herabfloß, dem Mann der Gedanke kam, was die Frau wohl tun würde, wenn er es hereinzöge und aufs Kissen legte. Er tat es, da sprang sie weinend und jammernd auf und eilte in den Wald. War der Mann nicht zu Hause, so besuchte sie die Kinder, blieb aber ganz aus, als er ihr auflauerte und sie fangen wollte, und über Haus und Hof kam Unglück über Unglück (Zingerle, Schildereien aus Tirol 2, 101 f.). Die Lorin, welche flieht, als ihr die Zöpfe aufs Kissen gelegt werden, gleicht völlig der Mahre, welche verschwindet, sobald sie ihr Lauringsgewand wiederfindet.

An dem schönen langen Haare haben diese Lorinnen ein besonders deutliches Merkmal ihres Alpcharakters. Denn daß die Mahrte beim Haar festgehalten wird, davon sind uns wiederholt Beispiele vorgekommen; auch in der sicilischen Variante des Thetismythus wird die Meerminne bei den Haaren ergriffen, und ebenso in der kretischen die Neraide; was die ungemeine Länge anbetrifft, so sei an die Riesenzöpfe des Montavoner Doggi erinnert. Wenn nun abweichend von allen andern Fassungen die elsäßische von einer Kopfbedeckung

spricht, die vom Stuhl aufs Bett oder (falls wir Bassompierre in dieser Weise corrigieren dürfen) vom Haupt zu Füßen gelegt wird, so ist das schwerlich als eine spätere Verderbnis anzusehen, denn die Kopfbedeckung hat in der Alpsage guten Sinn. Zu Weißenburg im Elsaß sagt man von einem, den der Alp drückt, das Letzekäppel sitze ihm auf der Brust; der Unhold hat nemlich sein Käppchen immer verkehrt („letz“) auf, und wer den Mut hat, ihm's abzunehmen und recht aufzusetzen, der ist von ihm befreit (Stöber S. 349 f.). Das muß eine junge Sage sein, denn vor wenigen Jahrhunderten ward das Wort „letz“ noch lerz gesprochen, traf also mit dem Namen des Alps nicht überein. Für diesen nemlich wird auch Letzel gesagt; das ist ein Nachtgespenst, das sich den Schlafenden aufs Herz setzt, es hat eine unbestimmte Tiergestalt und endigt in einen silbernen Schwanz (ebd. S. 279), von einem lerz aufgesetzten Käpplein ist hier gar nicht die Rede. Da nun ein fast verschollener Name des Alps Schlezlein, althochdeutsch slezzo ist (vgl. Germania 31, 419; Bavaria 3, 305 f.), so mag daz letzelîn aus daz sletzelîn verderbt sein, ähnlich wie das von Stöber neben dem Letzel genannte Rätsel ein entstelltes Schrätzel oder Schrättele sein wird.

Ist also jene Etymologie zu verwerfen, so hat es mit dem Käpplein gleichwohl seine Richtigkeit. Im steirischen Hochlande haben die Truden grüne Käppchen auf, die sie unsichtbar machen. Gelingt es einem, solch ein Käppchen zu erhaschen, so kann er die Trud sehen (Krainz S. 407 Nr. 311). Schon der alte Petron weiß, daß wer dem Incubo, dem Alp, das Hütchen nimmt, einen Schatz gewinnt. Ein Nachfahr des lateinischen Incubo ist der neapolitanische Monaciello (das Mönchlein) mit seinem breitrandigen Hut; er erscheint den Leuten in der Stille der Nacht und winkt ihnen, ihm zu folgen; wer dazu sich ein Herz faßt, den führt er an irgend einen Ort, wo ein Schatz vergraben liegt (Keightley, Mythologie der Feen und Elfen, deutsch von O. L. B. Wolff 2, 271). Bei den Sandomierer Waldbewohnern heißt der Alp Vjek (der Alte) oder Gnotek (Drückerlein; vgl. zur Etymologie Bezzenb. Beitr. 10, 299). Wo er am Tage sitzt, das ist nicht zu wissen. Er ist nicht groß, aber schrecklich schwer. Wenn der Mensch schläft, so legt er sich auf ihn und drückt ihn aus allen Kräften so, daß jener sich nicht rühren kann. Die Leute sagen, wenn Jemand einem solchen Vjek die Mütze wegnehmen könnte, so würde der ihm viel Geld bringen (Archiv für slavische Philologie 5, 644).

Eben da erzählt man von den Mittagsfrauen, den Poludnicy, daß sie Kinder stehlen; in solchem Fall muß die Mutter aufs Feld hinausgehen und sehen, daß sie eine Poludnica erblickt, muß sie verfolgen, ihr das Mützchen wegnehmen und nicht eher wiedergeben als bis sie das gestohlene Kind ausgeantwortet hat (ebd. 643). Da wir die Mittagsfrau längst als Mahrte kennen, so ist auch diese letzte Stelle für das Käpplein des Letzen mitbeweisend. Beiläufig erhellt hier, daß die in deutscher Sage so häufige Hehlkappe der Zwerge, die man ihnen abschlagen muß, damit sie sichtbar werden, keine andre ist als das unsichtbar machende grüne Mützchen der steirischen Truden, ein abermaliger Beleg dafür, daß die Deutung des Namens Zwerg aus zwergen drücken (nemlich als Alp) richtig sein muß.

Hier jedoch geht uns nur das an, daß wer dem Alp das Mützchen nimmt, ihn in seiner Gewalt hat und als Lösegeld Schätze bekommt. Gerade so löst sich eine Walriderske, der man ihr Luftfahrzeug weggenommen hat, mit einem Fäßlein voll Goldstücke aus (Strackerjan 1, 381 § 250, d). Mit leichter Änderung findet sich die Alpsage zum Lauringsmärchen umgestaltet in folgender Erzählung: Eines Müllers Sohn, der von seinem Vater viel auszustehen hatte, gieng an den Zwergenberg hinaus, ob er nicht ein Mützchen erhaschen könne, wenn die Zwerge damit Fangballspiel trieben. Als er glücklich ein Mützchen in die Tasche gesteckt hatte, kamen alle Zwerge flehend gelaufen, er aber gab seine Beute nicht eher heraus, als bis sie ihm drei Karren Goldes und einen kostbaren, aus einem einzigen Edelsteine bestehenden Leuchter geschenkt hatten. Nun war er ein reicher Mann, baute sich ein schönes Haus und lebte glücklich (Wolf, Deutsche Märchen und Sagen S. 66 Nr. 13). Wir wissen, daß im Gold der Mahrtensagen die schimmernde Pracht der Fata Morgana und alle meteorische Herrlichkeit, als deren Verwalterinnen die Mahrten und Luren gelten, herbeigezogen ist, um die Wonne des Erlösungstraumes prunkhaft auszustatten; deshalb darf es uns nicht wundernehmen, wenn der Alp die Schätze, welche sonst die Aussteuer der Lorinnen bildet, gelegentlich auch als Lösegeld verwendet. Diese Schätze gehören zur Situation der Alpsage; auch unsrer Gruppe sind sie nicht fremd, haben aber die Gestalt von Liebesangedenken angenommen: die Fee der elsäßer Sage schenkt drei Kleinode, die Wildfrau einen Schuh voll Gold oder drei Glückswahrzeichen, und gerade hier sieht man

wieder, wie die Einzelheiten in diesen Schatzdingen von der meteorischen Seite der Luren entlehnt sind. Denn die Wäsche, welche die Wildfrau in hellen Mondnächten aushängt, ist Nebelgespinst; so sagt die Sage selbst, und bestätigt wird es durch die Angabe über die Bergfrauen des Dachsteins und Röthensteins, die in Vollmondnächten an gewissen Brunnen und Quellen waschen, Linnen so fein wie weiße Schleier oder Nebel, und dasselbe vor Tagesanbruch an den Felsspitzen der Berge aufhängen (Freisauff S. 210; vgl. über derlei Wäsche überhaupt meine Nebelsagen S. 364). Wenn die Sandomierer Waldbewohner von ihrem nächtlich drückenden „Alten" nicht zu sagen wissen, wo er sich den Tag über aufhalte, wenn die Schweizer über ihr Schrätteli wenigstens zu sagen wissen, daß es bei Tag in den waldigen Bergschluchten hause, so ist hier den buhlerischen Frauen das Nebelgespinst um Felsenhöhen zugeschrieben, und sie selber scheuen so wenig als ihre Wäsche das Tageslicht, sie sind aus Alpgeistern zu Luren geworden.

25. Der geschenkte Gürtel.

Es gibt noch eine Sagengruppe, welche gleichfalls die Ehefrau einmischt, aber in ganz anderer Weise als die vorige. Im Berg bei Bettenau in Niederbaiern ist eine Höhle, von der ein Gang unterirdisch ins Dorf führt und im Schupfen des Bastelbauern seinen Ausgang hat. Dieser Gang war der Aufenthalt eines Erdmännels und seines Erdweibels. Das Weibel liebte den Bastelbauern, er aber achtete ihrer nicht. Sie gab ihm einen grünen Gürtel und hieß ihn denselben seiner Frau umbinden. Der Bauer traute nicht und band den grünen Gürtel um einen Apfelbaum, welcher sogleich von dem Gürtel ausgerissen wurde (Panzer 1, 71 Nr. 88). In den Höhlen des Engelsteins bei Bergen in Oberbaiern wohnten vor Zeiten drei Fräulein, welche man die Wilden Frauen nannte; sie spannten oft von einer Felsspitze zur andern ein Seil, auf welchem sie spielten und tanzten. Eine von den dreien liebte den Gieselbauer auf dem Battenberge, welcher einen Gürtel hatte. Die Wilde Frau sagte ihm, er solle seiner Frau den Gürtel umbinden. Da aber der Bauer Unheil ahnte, so band er den Gürtel zuvor um einen Baum, welcher von demselben sogleich zerrissen wurde (Panzer 1, 17 Nr. 19). Natürlich ist auch hier der

Gürtel als Geschenk der Wildfrau zu denken; das Seil, auf welches wir im 60. Abschnitt zurückkommen werden, ist ihm mythisch verwandt, läßt sich aber zugleich darauf deuten, daß die Lorinnen den Nebel wirken (vgl. Nebelsagen S. 99 ff. 102). Eine Bäurin aus Hutzenbach war einst mit ihrer Magd auf dem Felde und sah eine große Kröte. Schlag doch die wüste Krott tot, sprach sie zur Magd, diese aber weigerte sich. Die Kröte war aber Niemand anders als das Seeweible gewesen; deshalb schenkte auch später einmal das Seeweiblein der barmherzigen Magd ein Büschel Stroh, das sich nachher als Gold auswies, und gab ihr zugleich für ihre Frau einen Gürtel mit; die Magd band ihn unterwegs um einen Baum, zu sehen, wie er sich ausnehme, da wurde augenblicklich der Baum in tausend Stücke gerissen (Meier S. 69 Nr. 78, 4). Ein armer Mann, den Kopf voll Nahrungssorgen, gieng durch den Wald, da begegnete ihm ein schönes Fräulein, fragte ihn um seinen Kummer, gab ihm ein Körbchen voll Speisen mit für die hungrigen Mäuler zu Haus und beschied ihn auf den folgenden Tag wieder zur Stelle. Wieder bekam er Speisen mit, und ebenso am dritten Tag, diesmal aber auch einen goldnen Gürtel für seine Frau. Dieser kam die Sache nicht geheuer vor, sie fragte den Pfarrer um Rat, und der hieß sie den Schmuck einem Baum anlegen. Der Stamm sprang an der Bundstelle ab (Krainz S. 396 Nr. 302).

Nach Analogie der Sage von der schönhaarigen Lorin dürfen wir vermuten, daß diese Erzählungen mit drei Figuren (zu denen auch die christliche Fortbildung in der schwedischen Volkssage bei Grimm, Myth.[4] 798 Anm. gehört) auf einfacheren beruhen, worin nur zwei Personen auftreten. Ein Bauernsohn unterhielt mit einer wilden Jungfrau ein Liebesverhältnis. Einst schenkte sie ihm, als sie mit einander lustwandelten, einen wunderschönen Gürtel. Als er von ihr gieng, band er das Geschenk, um es recht bewundern zu können, um einen Baum. Mit einem schrecklichen Krach flogen Gürtel und Baum in Stücke. Fortan mied er die Wilde, ließ sich aber doch wieder von ihr zu einem Spaziergang verlocken. Sie führte ihn irre und verließ ihn auf einer schwindelnden Felsenwand. Wie Kaiser Max auf der Martinswand konnte er weder vor noch zurück; aber kein rettender Engel erschien, und nachdem ihm vom Tal aus der Pfarrer das Sakrament gezeigt und Absolution erteilt hatte, stürzte er ab und zerschellte (Baumgarten 2, 84).

Noch eine Version existiert, mit eigentümlicher Erweiterung. In einer Berghöhle ob Schluderns in Tirol wohnten drei Fräulein, die sich von Menschenfleisch nährten. Wen sie erblickten, der ward in die Höhle geschleppt, angebunden und zur Arbeit gezwungen. War er fleißig, so fütterten sie ihn, bis er recht fett war; zeigte er sich faul und ungeschickt, so wurde ihm gleich auf einem Baumstumpf der Kopf abgeschlagen. Einst wagte ein Bauer, in der Nähe der Höhle sich blicken zu lassen, statt ihn aber hineinzuschleppen, gaben sie ihm einen Gürtel, den er umlegen sollte. Der Bauer versprach es, schlang aber den Gürtel um einen Baum, der alsbald abbrach. Als er heim kam, fand er die Magd schwer krank; sie aß nichts, trank nichts und lag da wie gestorben. Auf einmal sprang sie auf und lief dem Walde zu, der Bauer ihr nach, und gerades Weges gieng es zur Höhle der wilden Fräulein. Denn sie selbst war eine von den dreien, und als sie ihre Schwestern erreicht hatte, verschwanden sie miteinander und wurden von da an nie mehr gesehen (Zingerle S. 34 f. Nr. 44).

Es fällt an dieser Erzählung vor Allem die Verwandtschaft mit litauischen Volksmeinungen auf. Der Waldmann und die Waldfrau streifen Abends durch den Wald und bringen Jeden, auf den sie stoßen, in ihre Höhle. Da geben sie ihm schwere Arbeiten auf; bringt er die nicht fertig, so entlassen sie ihn verstümmelt oder quälen ihn zu Tode, gelingt ihm aber das Werk, so darf er nach einem Jahre reich beschenkt davon gehen (Veckenstedt, Litauische Mythen 1, 200). Ähnliches erzählt man von den Abendleuten (ebd. 203). Bei dem engen Zusammenhang der Luren mit dem Wirbelwind ist es nicht zu verwundern, daß es auch von den Windleuten heißt, sie schleppen die Begegnenden in ihre Höhle; die Aufgabe, die ein Solcher zu erfüllen hat, besteht dann darin, daß er der Windfrau ein Jahr lang dienen und mit ihr im Windwagen umfahren, sodann auch den Windmann ein Jahr lang auf seinen Fahrten begleiten muß (ebd. 204). Wir wissen, daß diese praktische Prüfung nur ein anderer Ausdruck für das theoretische Examen der Sphingensagen ist; die Quälereien, die ein ungeschickter Arbeiter auszustehen hat (wie dies bei den Abendleuten erwähnt ist), die Verstümmelung oder Tötung sind nichts als verschiedene Stufen der Alpqual, die ja auch in den Sphingensagen oft genug bis zum Tode durch Erwürgen oder Verschlingen oder Kopfabschneiden gesteigert ist. In empusischer Auffassung tritt dafür bei der wendischen Serpolnica etwas Anderes ein. Auch sie wohnt in

einer Höhle; wen sie eingefangen hat, den unterwirft sie ihrer Fragepein, und wer schlecht besteht, den belästigt sie mit ihren widerlichen Liebkosungen, wer zu entrinnen versucht, wird eingeholt, gezüchtigt und muß sich ihre Zunge in den Mund stecken lassen (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 109 f.). Die drei Menschenfresserinnen unsrer tirolischen Sage gleichen also durchaus diesen litauischen und slavischen Luren, und wenn das Prüfungsergebnis nur den Unterschied bewirkt, daß der Faule gleich abgeschlachtet, der Fleißige erst eine Zeit lang gemästet wird, von einem Entrinnen also unter keinen Umständen die Rede ist, so ist das eine Abweichung ohne irgend welchen Belang.

Auch die Serpolnica hat eine Parallele in deutscher Sage. In der Nähe von Millstatt gab es „heidische Jungfern" von gewaltiger Größe, größer als ein großes Mannsbild; die schauten gern den Mähdern bei der Arbeit zu, packten auch wohl dann und wann ein paar Mannsbilder, die ihnen gefielen, in ihre Fürtücher und nahmen sie mit sich. Nicht immer kehrten die Entführten zurück. Zu Matzelsdorf ward einmal ein Bauer, welcher einer Heidischen gefiel, nachdem sie ihn einige Zeit bei sich gehabt hatte, wieder aufs Feld zurückgebracht. Gleiches erzählt man in Ottmanach mit dem Zusatze, daß die Mutter des Riesenmädchens ihrer Tochter ernstlich verwies, sich solch ein Spielzeug zu wählen, da dies Volk sie alle noch einst vertreiben werde (Rappold, Sagen aus Kärnten S. 159 f.; vgl. Wolfs Zeitsch. 4, 411 Nr. 10). Der Leser erkennt sofort hierin die weit verbreitete Sage vom Riesenspielzeug wieder (über welche zu vgl. Hertz, Deutsche Sage im Elsaß S. 65 f.; 209 f.). Wie wir im ersten Kapitel fanden, daß die anderwärts der Mittagsfrau zugeschriebenen Sphinxfragen über des Flachses Qual von deutscher Sage einem Riesenmädchen in den Mund gelegt werden (oben S. 8), so ist hier die Menschenräuberei buhlerischer Lorinnen von der Heidentochter ausgesagt, die es ganz wie die Serpolnica auf Mannsleute abgesehen hat, und es zeigt sich, daß das Spielzeug von Haus aus keineswegs den kindlich harmlosen Sinn gehabt hat: das Riesenmädchen war ursprünglich, so gut wie die drei tirolischen Fräulein, eine Empuse, aber der Umstand, daß die ernsthafte Rede der alten Riesin am Schlusse auch in weit entlegenen Versionen wiederkehrt, beweist, wie frühzeitig man bestrebt war, der Geschichte einen tieferen Gehalt zu geben. Übrigens wird diese ernsthafte Rede nicht allerorten gleich überliefert; eine ganze Reihe von Versionen läßt den alten Riesen zu

seiner Tochter sagen, ohne die emsige Arbeit der Menschen müßten die Riesen verhungern. In minder gefälliger Form findet sich ohngefähr der nemliche Gedanke in einer oberpfälzischen Überlieferung. Um Treffelstein haben ehedem die Riesen auf den Bergen gewohnt und die Menschen mit den Worten auf den Zeigefinger gestellt: ach die kleinen Erdenwürmer, wie müssen sie sich plagen, um ihr Maul fortzubringen (Schönwerth 2, 265). Ganz ähnlich aber sagen die holsteiner Riesen, nachdem sie sich des Flachses Qual haben erzählen lassen, das sei doch zu viel Mühe um nichts, und sie fühlten sich glücklich, daß sie nichts damit zu tun hätten; und das schleswigsche Riesenmädchen meint bei gleichem Anlaß, die Geschichte sei ihr zu langweilig, und verschwindet (oben S. 7 f.). Der Spruch der oberpfälzer Riesen mag sonach ehedem den Schluß einer Unterredung über des Kornes Qual gebildet haben, und wir sehen ein Band vom „Riesenspielzeug" nach der Sphinxsage hinüberreichen.

Nachdem nun der lurische Charakter der drei Fräulein festgestellt ist, erhellt auch die wesentliche Übereinstimmung der Tiroler Sage mit den andern Gürtelgeschichten, worin die schenkende Lurin als Liebende dargestellt ist. Aber auch unsre Erzählung selber weist darauf hin, daß es sich um das alte Thema der Mahrtenliebe handelt. Eines der drei Fräulein nemlich befindet sich als Magd im Hause des Bauern; wir wissen aber, daß das nur ein anderer Ausdruck ist für das weit häufiger bezeugte eheliche Verhältnis (vgl. z. B. oben S. 111), das Fräulein ist also eine Mahrte, ihre Schwestern folglich ebenfalls. So steht die Geschichte in augenfälliger Eigenart jener andern gegenüber, wornach eine von drei Wildfrauen den Bauer, der sie liebt, anweist, seiner Frau einen Gürtel umzulegen (oben S. 157). Es ist nun aber deutlich, daß die zwei Fräulein durch das Geschenk des Gürtels ihrer im Hause des Bauern befindlichen Schwester zu Hilfe kommen wollen, sonst würde nicht die gegen ihren Wunsch und Willen gelenkte Kraft desselben auf eben diese Schwester zurückfallen. Das Verhältnis wird sofort klar, wenn wir statt der drei Lorinnen, die ja doch dasselbe bedeuten, nur eine einzige setzen und uns die Erzählung folgender Gestalt zurecht legen: eine Lorin hatte sich bei einem ledigen Bauern in Dienst begeben und übergab ihm einen Gürtel, den er anlegen sollte; er aber versuchte ihn an einem Baume, da war die Lorin wie vom Blitz getroffen, und als sie sich erholt hatte, raffte sie sich auf und verschwand. Offenbar haben wir wieder eine Doppelsage vor uns, deren

erster Teil ohngefähr das Nemliche besagt wie der zweite: drei Wildfrauen schleppten die Wanderer in ihre Höhle und stillten ihre empusische Gier; eine derselben schlich sich ins Haus eines Bauern ein und suchte mit Hilfe des Gürtels einen Zweck zu erreichen, der ohne Zweifel kein anderer war, als der ihrer Schwestern. Damit stellt sich der Gürtel als ein Lurod heraus, als ein scheinbar lebloses Ding, das aber Alpkräfte in sich birgt.

Soeben erst sind wir durch die litauischen Windleute wieder daran erinnert worden, daß der Wirbelwind das Fahrzeug der Mahrten ist; und wenn es heißt, wer in den Wirbelwind ein Messer werfe, der finde nachher an der Stelle Blutstropfen (Veckenstedt, Litauische Mythen 1, 203 Nr. 45, 5), so haben wir oben (S. 108 f.) gesehen, daß dies Messer seiner Herkunft und Bedeutung nach das nemliche ist, welches der Schläfer aufrecht auf der Brust hält, um den Alp abzuwehren, der sich dann blutend zurückzieht. So ist es denn ganz in der Ordnung, wenn wir den Gürtel auch in folgender Sage finden. Ein Bauer warf sein Messer in einen „Windschbrauß", der ihm das Heu zu entführen drohte. Der Windsbraus verschwand, aber auch das Messer war nicht mehr zu finden. Als er bald darauf mit seinem Nachbar eine Kirchfahrt machte, kamen sie Nachts im Walde an ein Feuer, um welches Leute lagerten. Sie baten, die Nacht über da bleiben zu dürfen, allein es hieß, einer der Leute sei krank. Sie begehrten, den Kranken zu sehen; dem stak das verlorene Messer in der Seite. Der Eigentümer zog es ihm heraus, und die Fremden versprachen ihm, seine Wohltat gut zu lohnen. Bei Tagesanbruch, als sich die Kirchfahrter auf den Weg machten, empfieng derjenige, dem das Messer gehörte, einen goldenen Gürtel, den er umlegen sollte, aber auf den Rat seines Freundes zuvor um eine Fichte band. Kaum war das geschehen, da „hat's die Feicht' ganz z'riss'n". Nun wußten die Kirchfahrter, daß sie bei Hexenmeistern über Nacht gewesen waren (Panzer, 2, 208 Nr. 365). Nicht zu Hexenmeistern, sondern in eine Alpgesellschaft waren sie geraten; wenn wir den Anfang der Geschichte aus der lurischen in die Alpform zurück übersetzen, so heißt sie: Ein Bauer, der viel von Alpdrücken zu leiden hatte, nahm einmal ein Messer zu sich ins Bett, das er aufwärts gerichtet vor die Brust hielt. Als nun der Alp kam, mußte er, das Messer im Leibe, schwer verwundet wieder abziehen. Später im Walde traf dann der Mann den Alp u. s. w. Geben wir auch den zweiten Teil ohne lurische Zutaten, so schließt

er sich unmittelbar an die Verwundung an: der Alp bittet den Mann, der ihn trotz seiner Verwandlung in einen Strohhalm, Pantoffel oder dgl. gefangen und an die Wand gespießt hat, das Messer herauszuziehen und reicht ihm, angeblich zur Belohnung, einen schönen Gürtel. Mißtrauisch aber legt der Bauer diesen einem Baum in seinem Garten um u. s. w.

Für die Richtigkeit dieser Reconstruction bürgt uns eine Oldenburger Mahrtensage. Ein Bauer und sein Knecht fanden auf dem Feld das Fahrzeug einer Walriderske, nahmen es weg und warteten ab, wie sich bei ihrer Rückkunft die Walriderske geberden würde. Als diese gar kläglich tat und den Bauern um Herausgabe ihrer Sachen bat, der Morgen fange schon an zu grauen, und sie müsse eilends nach England, auch ihm und dem Knecht ein Hemd versprach, ließen sie die Frau ziehen. In der Nacht fanden sich die zwei prächtigen Hemden an der bezeichneten Stelle vor, und der Bauer wollte alsbald das seine anziehn. Der Knecht aber warnte ihn und ließ erst durch sein Hemd den großen Hofhund hindurch laufen, der alsbald tot niederfiel. Auch durch des Bauers Hemd ward nun ein Hund gelassen, und auch dieser starb. Jetzt erst zogen die Männer das Linnen an, und dasselbe soll nie verschlissen sein (Strackerjan 1, 380 § 250, c). Ganz ähnlich, nur noch enger an die Situation des Alptraums angeschlossen, ist eine Geschichte aus dem Wuppertal. Ein junger Mensch lag im Fieber, und aus seinen verworrenen Reden war zu schließen, daß er viel von der Mahr zu leiden hatte. Ein Freund, der bei ihm wachte, hörte vor dem Fenster ein seltsames Geräusch, begab sich hinaus und fand eine Futterschwinge, die er in eine Kammer verschloß. Während er dann den Rest der Nacht in Gesellschaft zweier Andern die Wache am Krankenbette hielt, ließ sich nichts Verdächtiges mehr spüren bis gegen Morgen. Da aber vernahmen die jungen Leute leichte Tritte im Hof, eilten hinaus und ergriffen ein fremdes Mädchen, das etwas Verlorenes zu suchen schien. Sie gestand, von jenseits des Rheins gekommen zu sein, und bat unter Thränen, man möge ihr die Futterschwinge wieder verschaffen. Gegen das Versprechen, den Kranken nie wieder belästigen zu wollen, erhielt sie ihr Eigentum zurück, sagte dann jedem der Burschen ein feines Leinenhemd zu, das an einem bestimmten Tag in einem bestimmten Haus zu Köln würde abgegeben werden, und verschwand. Die drei Gesellen vergaßen aber nachzufragen, und als später Einer von ihnen daran dachte und sich an dem be-

zeichneten Orte einfand, erfuhr er, die Hemden seien richtig hinterlegt, aber acht Tage darauf wieder abgeholt worden (Montanus, Vorzeit 1, 128 ff.). Der Schluß hat den Zug von der Lebensgefährlichkeit des Geschenkes nicht; vielleicht war er ursprünglich vorhanden.

Ein Knecht in Langförden holte sich Samstag Abends sein Sonntagshemd bei seiner Mutter in einem Nachbarorte. Auf dem Rückweg begegneten ihm drei Mädchen, die ihn beständig neckten und aufhielten. Endlich riß Eine ihm das Hemd aus der Hand, und alle drei entflohen. Als aber der Knecht in die Nähe seines Hauses kam, lag da sein Hemd auf der Hecke. Er erzählte dem Dienstherrn sein Abenteuer, aber dem Bauern kam die Sache bedenklich vor; man fragte den Pastor, und dieser riet, ein Tier durch das Hemd kriechen zu lassen. Der Knecht und der Bauer nahmen nun einen Hahn, der aber war kaum halbwegs durch das Hemd, so tat er einen kleinen Ruf und war tot. Das Hemd ward weit vom Hause tief in die Erde vergraben (Stackerjan 1, 303 § 213, a). Diese drei Mädchen entsprechen den drei Wildfräulein der Tiroler Sage, welche die Begegnenden zu überfallen pflegten; und wenn das Hemd nicht ein Geschenk, sondern zuvor schon Eigentum des Knechtes war, so ist das eine Abweichung, zu welcher die andere Dreifräuleinsage (oben S. 157) ein Gegenstück bietet; denn hier gehört der Gürtel gleichfalls zuvor schon dem Bauern, der ihn seiner Frau umbinden soll: an beiden Stellen ist natürlich die ältere Auffassung die, daß es sich um ein Geschenk handelte.

Erinnern wir uns an die früher (S. 63) gelegentlich der Empusa mitgeteilte böhmische Sage von einem Jüngling, der seine Braut vom Alp befreit, so bedarf die nachstehende Geschichte keiner Erläuterung mehr. Ein junges Mädchen lag schwer krank, weil ihr bei Nacht der Alp gar keine Ruhe ließ. Ihr Bräutigam beschloß Wache zu halten und stellte sich Nachts unter ihrem Kammerfenster auf. Gegen Mitternacht hörte er leise Schritte in seiner Nähe, stürzte sich in der Richtung des Geräusches und bekam einen bärtigen Mann zu fassen, der sich heftig widersetzte, aber endlich zu Boden gerungen ward. Auf einmal merkte der Jüngling, daß sein Gegner sich ganz glatt und kalt anfühlte und zur Schlange geworden war. Nun wußte er gewiß, daß er den Alp unter den Händen habe, und drückte dem Wurm, der sich ihm schnürend um den Leib wand, mit beiden Händen den Hals zu, bis die Umschlingung sich löste und die Schlange matt herunterfiel. In diesem Augenblicke war's aber keine Schlange mehr, sondern

ein riesiger Ochse. Rasch packte der Jüngling ihn bei den Hörnern, drückte ihm den Kopf an die Erde und trat ihm auf die Nüstern, daß ihm der Atem ausgieng. Da gab der Alp klein bei, nahm wieder Menschengestalt an und versprach dem Sieger, der ihn noch immer mit eiserner Faust festhielt, ein köstliches Lösegeld, wenn er ihn laufen ließe, zog auch ein Tüchlein aus der Tasche und einen Knäuel; zwischen beiden sollte der Andre wählen: das Tüchlein sei ein Wunschtüchlein, auf welchem, so oft man es begehre, Essen und Trinken erscheine, der Knäuel aber nehme nimmer ein Ende. Der Jüngling nahm das Tüchlein, ließ den Alp schwören, fortan seine Braut nicht mehr zu belästigen und gab ihm dann die Freiheit. In Kurzem hatte sich das kranke Mädchen erholt, bald ward Hochzeit gemacht, und wenige Wochen später begab sich das Paar auf eine Kirchfahrt. Unterwegs sahen sie plötzlich einen „Windsbraus" auf sich zukommen, gerade von der Seite her, auf welcher die junge Frau gieng. Diese schrie vor Schrecken auf, denn sie fühlte sich schon in den Wirbel hineingezogen. Ihr Mann zog rasch sein Messer aus der Tasche, machte es auf und warf es mitten in den Windsbraus, der alsbald verschwand. Da er das Messer nicht missen wollte, suchte er, konnte es aber nicht finden. Die Frau wartete inzwischen am Wege, da sah sie auf einmal an der Stelle, wo vorhin die Windsbraut gewesen war, Blutstropfen auf der Erde und daneben ein schneeweißes Hemd liegen. Verwundert hob sie es auf und fand es vom feinsten Linnen. Als ihr Mann zurückkam, ohne sein Messer, zeigte sie ihm den Fund, der aber entfaltete das Hemd, pfiff seinem Sultan und ließ ihn durch das ausgespannte Hemd wie durch einen Reif springen. Mitten im Sprung tat das Tier, das zuvor fröhlich gebellt hatte, einen wimmernden Schrei und stürzte jenseits tot zu Boden.

In ihrer ersten Hälfte erinnert diese Geschichte an die Erzählung aus dem Wuppertal, in der zweiten an die von den zwei tirolischen Kirchfahrtern; der Ringkampf mit dem Alp verleiht ihr besondere Altertümlichkeit. In der Tat stammt sie auch aus sehr alter Quelle; wir müssen den kleinen Betrug eingestehen: was sich soeben dem Leser im Gewand einer deutschen Volkssage vorgestellt hat, findet sich in keiner unsrer Sammlungen, sondern ist in Wahrheit ein altgriechischer Heraklesmythus. Die Königstochter Deianeira ward sehr belästigt durch die Besuche des Acheloos, der in drei Gestalten um sie zu werben kam, als Stier, als Schlange, als Mann mit Ochsenkopf. Ihr

erkorener Bräutigam Herakles trat dem unheimlichen Gast entgegen, und es hob ein gewaltiges Ringen an; aber alle Verwandlungskünste halfen nichts, Acheloos mußte sich überwunden geben und bot dem Herakles zur Lösung das Horn der Amaltheia. Darauf hielt der Sieger Hochzeit mit Deianeira; als er einst mit seiner jungen Frau an einen Fluß kam, wo der Kentaur Nessos Fergendienste versah, gieng er selbst voran und ließ die Frau durch den Kentauren nachtragen. Da hört er einen Schrei, blickt sich um und sieht, wie Deianeira die Hände des Roßmenschen von sich abwehrt. Ein Pfeil durchbohrt den Frechen, der sterbend der Deianeira einen verhängnisvollen Rat gibt, zu dessen Befolgung sich bald Gelegenheit bietet: in der Meinung, ihren flatterhaften Gemahl an sich zu fesseln, läßt sie ihn das mit dem Blute des Nessos getränkte Hemd anziehen, und Herakles stirbt.

Es liegt hier deutlich eine Doppelsage vor; zwei Lurenkämpfe mit ungleichem Ausgang sind verbunden: im ersten unterliegt der Lur und löst sich durch ein Kleinod, ähnlich wie der Alp das auch sonst tut (oben S. 156), im zweiten unterliegt er abermals, aber was er diesmal schenkt, das bringt Verderben. Der Name Nessos, d. i. Nekios, Kurzform aus *Νεκάνωρ, Νεκέλαος* oder dgl., bezeichnet entweder einen, der die Leute tötet (Wurzel *νεκ* töten wird uns im Namen des Trankes Nektar wieder begegnen), oder einen, der die Leute trägt (vgl. über diese Wurzel *νεκ* Bezzenbergers Beiträge 10, 140; Curtius[4] 309); ob die Vorstellung des im Wirbelwind hinraffenden Lurs (vgl. *φέρουσιν ἄελλαι*) zu Grunde liege, steht dahin. Aber das Bild eines Mannes, der die Leute über den Fluß setzen muß, ist in Märchen gar wohl bekannt (es sei nur auf die große Gruppe hingewiesen, zu welcher der Grimmsche „Teufel mit den drei goldenen Haaren" gehört); typisch für diesen Fergen des Märchens ist, daß er durch den Helden Auskunft zu erhalten wünscht, warum dies lästige Amt ihm nicht abgenommen werde, und die Antwort lautet, er solle nur dem Nächsten, der überfahren wolle, das Ruder in die Hand geben, dann sei er erlöst. In anderem Zusammenhange wird sich zeigen, daß dies Ablösungsmotiv ein echtes Alpmotiv sei: wer zu einer Drude sagt, sie sei eine Drud, den nimmt sie bei der Hand und spricht: so, jetzt bin ich erlöst; druck nun du so lange, als ich gedruckt habe! (Schönwerth 1, 210. 219). Von solchen lurischen Fergen müssen die Griechen Kunde gehabt haben, und so erscheint auch die Stellung

des Kentauren am Flusse durchaus sagengemäß, er ist dadurch als Lur gekennzeichnet, nicht etwa als Wassermann.

An und für sich dürfte ja ein Lur auch Wassermann sein, denn als Heimat des Alps wird nicht bloß die Luft oder Berg und Wald und Flur angesehen, sondern auch das Wasser. Darum ist es ganz in der Ordnung, wenn in der ersten Hälfte der Lur als Stromgott Acheloos auftritt. Möglicherweise hat hier übrigens eine Namensverwechselung statt gefunden; ein „Anchelaos" wäre ein richtiger Alp, ein „Leutedroßler", und falls der Dämon so geheißen hätte, wäre begreiflich, daß für ihn der Acheloos eintrat. Wenn nach der Darstellung des Apollodor und Hygin Acheloos sich bloß in einen Stier, nicht auch in eine Schlange verwandelt, so ist das lediglich Folge davon, daß man wähnte, für den Flußgott sei nur diese der gewöhnlichen Vorstellung von der Stiergestalt der Flußgötter entsprechende Verwandlung angemessen. In Wahrheit bleibt es für den Sinn der Sage ganz gleichgiltig, ob die darin auftretenden Lure als Ströme oder als Kentauern oder sonstwie gefaßt werden; dieser Sinn verlangt nur, daß sie sich lurisch geberden, und in solchem Betracht ist das Zeugnis des Sophokles, der in seinen Trachinierinnen Stier und Schlange nennt, echter weil vollständiger als das der Mythographen.

Mannhardt, der von der vorgefaßten Meinung ausgeht, dies ganze Stück Heraklessage sei das Machwerk eines nachhesiodeischen Herakleendichters, der den Ringkampf nach dem Muster der Thetis- und Proteussage ersonnen habe (Antike Feld- und Waldkulte S. 61 Anm.), hält das Nessushemd für eine bloße Erfindung dieses Poeten. Wie wenig das der Fall sei, haben wir gesehen; das Ganze ist eine echte Lursage, und es fragt sich nur, ob eine solche in den Heraklesmythus passe. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, daß auch andre Abenteuer des Herakles nichts sind als Lursagen; aber darauf darf hingewiesen werden, daß Herakles von dem Mimographen Sophron der „Alpwürger" genannt wird, Ἡρακλῆς Ἠπιάλητα πνίγων (vgl. Maximilian Mayer, Giganten und Titanen S. 197); sollte also diese Erzählung, worin er Lure bezwingt und tötet, erst eine junge Zutat sein, so wäre sie mindestens ganz im Charakter des Helden — nicht etwa ersonnen, sondern ausgewählt und angefügt. Doch scheint nicht der geringste stichhaltige Grund vorhanden, zu bezweifeln, daß sie zum alten Heraklesmythus gehöre; wenn Homer und Hesiod ihrer geschweigen, so ist das kein Beweis, daß sie ihnen unbekannt war.

Wohl aber ließe sich mit Hilfe des Namens Deianeira dartun, daß der Mythus, so wie er uns vorliegt, einen wichtigen Zug eingebüßt habe, der den Alpcharakter der Acheloosfigur vollauf bestätigen würde; doch darauf müssen wir bei anderer Gelegenheit zurückkommen.

Was uns hier angeht, ist vor Allem das Nessushemd als antikes Gegenstück der Gürtel und Hemden deutscher Sage, und zwar entspricht es derjenigen Abart, die wir vorhin (S. 164) als jünger bezeichnet haben: es ist nemlich nicht ein Geschenk des sterbenden Kentauren, sondern gehört zuvor schon der Deianeira und empfängt seine verderbliche Eigenschaft durch die Berührung mit dem Blute des Lurs, ähnlich wie das des oldenburgischen Knechtes aus den Händen der drei Mädchen bezaubert zurückkommt. Daß die Sage tragisch endet und das Unheil nicht durch die Probe an einem Hunde oder Hahn abgewendet wird, hängt damit zusammen, daß die einfache Volkssage zu einem Bestandteil der epischen Dichtung geworden ist; doch kann es auch gar wohl tragisch endende Varianten der Volkssage selber gegeben haben, so gut wie einzelne Auffassungen der „Lorin mit den schönen Haaren" statt von dem Segen ihrer Abschiedsgeschenke von der Erfüllung ihres Fluches an dem ganzen Geschlecht des abtrünnigen Geliebten zu reden wissen, oder wie in einer der Gürtelsagen das Bergfräulein, nachdem der Anschlag mit dem Gürtel mißglückt ist, den Jüngling auf andere Weise ins Verderben lockt.

Die Deianeirasage weicht darin von den meisten unsrer Parallelsagen ab, daß die lurische Figur männlichen Geschlechtes ist und darum das verhängnisvolle Geschenk nicht dem Manne, sondern dem Weibe eingehändigt wird; einen männlichen Lur fanden wir auch in der Tiroler Sage von den beiden Kirchfahrtern. Daß übrigens den Hellenen auch die andere Fassung geläufig war, ist nicht bloß an sich wahrscheinlich, sondern wird auch durch die Medeasage bestätigt. Wie unsre Wildfrauen aus Eifersucht die Gattin des Geliebten durch den Gürtel zu verderben trachten, so schickt Medea, diese kolchische Wildfrau, ihrer Nebenbuhlerin Glauke als Brautgeschenk ein prächtiges Gewand und einen kostbaren Kranz, beide vergiftet, und Glauke stirbt unter gräßlichen Qualen — auch hier wieder tragischer Ausgang.

Auch in einem bekannten Märchen findet sich das gefährliche Hemd; und da Spuren dieses Märchens sich schon sehr frühzeitig in Indien nachweisen lassen, so ist auch auf dieser Seite, bei den östlichen Indogermanen, die Existenz der Vorstellung, wenn auch nur indirect,

in hohem Altertum bezeugt. Die Besprechung dieses literarhistorisch ungemein wichtigen Märchens müssen wir uns aber für einen anderen Zusammenhang aufsparen.

Ein anderes Märchen, das uns gleichfalls noch beschäftigen wird, enthält unser Lurod nicht in Gestalt eines Gürtels oder Hemdes, sondern altertümlicher in der eines Haares. Wir führen aus der sehr reich bezeugten Gruppe nur wenige Beispiele an. Der Held verirrt sich im Walde, macht ein Feuer an und lagert sich dabei mit seinen drei Hunden. Da fragt von einem Baum herunter eine alte Katze, ob sie sich auch ein wenig wärmen dürfe. Als er es gestattet, reicht sie ihm drei von ihren Katzenhaaren und bittet ihn, auf jeden der drei Hunde eins zu legen, weil sie sich sonst fürchte. Sobald er das getan hat, sind die Tiere tot (Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen[3] S. 103). Eine schwedische Variante, welche die Scene ins Innere eines alten Schlosses verlegt, berichtet: . . . ein altes Weib von häßlichem Ansehen trat ein. Der König erbarmte sich der Alten und lud sie ein, Speise zu nehmen; sie aber sagte, sie fürchte sich vor dem Hunde, gab dem König ein Haar, es dem Hunde über den Hals zu legen, damit sie sehe, ob das Tier ihm gehorsam sei. Der Jüngling tat so; das Haar aber wuchs zu einer starken Fessel, und der Hund wurde an den Boden festgekettet. Darauf verwandelte die Hexe den König in Stein (Cavallius und Stephens, deutsch von Oberleitner S. 352 f.). In der Darstellung des Basile wird nicht einem Hunde, sondern dem Helden selbst das Haar aufgelegt, und dieser steht regungslos wie in tiefem Schlafe (Pentamerone Nr. 7; bei Liebrecht 1, 104. 108). Es ergibt sich aus diesen Belegen, daß das Haar teils fesselnde, teils tötende Kraft hat, und man darf daran erinnern, daß Nessos der Deianeira vorspiegelt, durch das Hemd, das sich nachher als eine Mordwaffe ausweist, vermöge sie ihren Mann an sich zu fesseln. Der Alp macht den Schläfer nicht bloß regungslos, sondern er benimmt ihm auch den Atem, daß er schier zu sterben meint, und vom Lur heißt es gar oft, daß er seine Opfer töte. So liegt auch in unsrem Lurod die Kraft zu töten neben der des Bindens. Beide Momente können auseinander treten, dann entsteht eine Form wie die folgende. In einer schwedischen Variante stammen die Fesselhaare von einem Troll; diesen überlistet sein Gegner Lillwacker, indem er die Haare statt auf seine eigenen, auf des Trolls Hunde legt, und fängt den Troll selber durch einen Kunstgriff, der sich als ein bloßes Duplicat

des Haarmotivs zu erkennen gibt: er bestreicht mit dem Zauberwasser, das ihm der Troll gleichfalls hat aushändigen müssen und das die nemliche Kraft wie das Haar hat, einen Fels, bei dessen Berührung der Troll festgebannt bleibt. Als dann die Sonne aufgeht, geschieht, was uns schon im ersten Kapitel gelegentlich der nordischen Versionen des „gestiefelten Katers“ vorgekommen ist — der Troll zerbirst (Cav. und Stephens a. a. O. S. 92 f.). Diese Zweiteilung des Motivs spiegelt sich auch im Zauberglauben des Volkes: wer einen Dieb „gebannt“ hat, muß noch vor Sonnenaufgang zur Stelle sein, ihn zu lösen, sonst kostet es jenen das Leben.

Streichen wir nach dem Muster des Pentamerone die Hunde weg, so daß der Handel nur zwischen dem Jüngling und dem Troll verläuft, so ist der einfache Vorgang der, daß der Jüngling dem Haare, das der Troll auf ihn legen wollte, ausweicht und es mit raschem Griff vielmehr jenem auflegt. Diese Überlistungsscene zeigt also, daß der Zauber auf den Urheber zurückgeworfen werden kann. Damit haben wir aber die Erklärung gefunden für eine Stelle in jener tirolischen Sage von den drei menschenfresserischen Wildfräulein, deren eine bei dem Bauern als Magd dient. In dem Augenblick, wo der Bauer den geschenkten Gürtel um einen Baum legt, der davon zersplittert, stürzt auch die Magd wie zu Tode getroffen nieder und erholt sich erst nach geraumer Zeit wieder, worauf sie entflieht. Wir haben die Wahl, ob wir das Gürten des Baumes als eine symbolische Handlung ansehen wollen, wie das Einstecken des Messers, wodurch der Alp gefangen, der Nix „gebunden“ wird (oben S. 108 f.), oder ob wir den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen dem Leben der Lorinnen und dem von Bäumen (oben S. 95 ff.) in Anschlag bringen: sicher ist, daß mit dem Baume die Lorin getroffen wird. Da nun, wie früher ausgesprochen worden, die drei Wildfräulein mythologisch nicht mehr besagen als eine, so ergibt sich als einfaches Grundschema jener Erzählung: eine Lorin, die sich als Magd bei einem Bauern verdingt hatte, gab ihm einen Gürtel; statt aber um seinen Leib, wie sie gewünscht hatte, legte er ihn um den ihren, da stürzte sie wie tot nieder und entfloh, nachdem sie wieder zu sich gekommen war, auf Nimmerwiederkehr: die Kraft des Lurods war auf die Urheberin zurückgelenkt, die Lorin mit ihren eignen Waffen geschlagen.

Das ist aber ein Thema, das noch in andrer Form behandelt worden ist. Im Kirchspiel Wildeshausen dienten bei einem Bauern

zwei Knechte, welche in einem Bette zusammen schliefen. Der Großknecht ward immer magerer und gestand seinem Kameraden, jede Nacht komme eine Walriderske, lege ihm einen Halfter an, wodurch er alsbald in ein Pferd verwandelt werde, und reite die ganze Nacht auf ihm. Da erbot sich der andere, die Stelle im Bett mit ihm zu tauschen, und hielt, während jener von den früheren Anstrengungen ermüdet fest schlief, sorgsam Wache. Bald hörte er Etwas kommen, und sowie die Walriderske bei ihm war und den Halfter über seinen Kopf werfen wollte, faßte er zu, bekam den Halfter zu fassen und warf ihn ihr über. Sofort war sie in ein Pferd verwandelt, das er bestieg und im Galopp nach der Schmiede hinsprengte. Als das Rößlein beschlagen war, ritt er es wieder nach Hause, nahm ihm den Zaum ab und ließ die Walriderske gehen. Am andern Morgen lag die Frau des Bauern krank zu Bette und hatte Hufeisen an den Füßen (Strackerjan 1, 383 f. § 250, i).

Die Alpkraft, welche in diesem Falle das Lurod ausströmt, ist nicht die des Tötens, sondern die Verwandlungsfähigkeit. Der Hervorgang der Vorstellung aus der Alpsituation ist vollkommen deutlich: wie sonst der Alp in Gestalt eines Halmes u. dgl. gefangen wird, so erhascht hier der Griff über die Bettdecke weg einen Zaum, dieser ist jedoch nicht die Mahre in Person (welche vielmehr daneben stehen bleibt), sondern stellt den Kern, das Wesen derselben dar als etwas von der Person geschiedenes, das dann durch einen fremden Willen ihr aufgenötigt erst die Verwandlung der Mahre ergibt. Als die objektiv gewordene Mahrenhaftigkeit kann aber dies Lurod auch den heimgesuchten Menschen in zweifacher Weise zum Alp machen, einmal sofern er sich verwandelt, sodann indem er das Lurod so handhabt, als wäre er selbst eine „reitende" Mahre. Auf dieser Vorstellung des „Reitens" nemlich beruht die vorliegende Sagenbildung: das Aufhocken des Alps bezeichnet die Sprache gern als Reiten (Myth.[4] 384), aber auch Erkrankungen der Stalltiere wurden dem Alp zugeschrieben, und hier ergab sich die Vorstellung des Reitens noch einfacher. Der sprachliche Ausdruck und der Lurodbegriff wirken zusammen, um aus dem gerittenen Menschen ein Reittier zu machen, das Lurod, das wir zuvor als Gürtel, Hemd, Haar kennen gelernt haben, mußte zum Halfter oder Zaume werden. Ganz ähnlich wird die Geschichte bei Lütolf S. 207 ff. (Nr. 140); Gredt S. 120 ff. 559 (Nr. 211. 212. 1034) und sonst vielfach erzählt; und wenn da der Zaum ein Hexen-

zaum genannt wird, so darf uns das nicht irren: auch wenn bei Stackerjan nicht ausdrücklich die Walriderske genannt wäre, wüßten wir doch, daß die Erzählung nichts ist als eine Mahrtengeschichte.

Eine merkwürdige Variante kennt den fremden Zaum gar nicht. Eine Müllerin bei Bamberg trachtete ihren Knecht zu verführen; da es ihr nicht gelang, wollte sie ihn mürbe machen. Tag und Nacht sah er sich von Geisterspuk verfolgt: Molche und Schlangen grinsten ihn aus allen Ecken an, zu Wasser umzingelte giftiges Gewürm seinen Kahn; am schlimmsten gieng es ihm Nachts, da kam es bald als Bock, bald als Schwein, gemeiniglich aber als Roß zur Kammer herein, warf sich auf ihn und nahm ihm alle Kraft. Auf den Rat eines Mönches warf er der Mahr, als sie wieder in Roßgestalt kam, einen bereitgehaltenen Zaum über und ließ das Roß beim Schmied beschlagen, am andern Morgen stand die Müllerin blutend an Händen und Füßen im Stalle (Schöppner 3, 293 Nr. 1304). Ähnlich in Oldenburg. Es war einmal ein Bauer, der konnte keinen Großknecht halten; so oft er einen anstellte, lag derselbe des Morgens tot auf dem Bette. Da kam einmal ein furchtloser Gesell, der ließ sich die drohende Gefahr nicht anfechten. Des Nachts wacht er auf, und wie er einen großen Schimmel vor seinem Bette sieht, springt er ihm auf den Rücken, reitet ihn stracks nach der Schmiede und läßt ihn beschlagen. Des andern Morgens liegt die Frau krank; sie hat über Nacht etwas an die Füße gekriegt (Strackerjan 1, 383 § 250, h). An der unteren Wupper stellt man sich die Mahren als gespenstige Pferde vor, welche nächtlicher Weile die Heide unsicher machen oder durch die Schlüssellöcher in Schlafkammern dringen und sich mit den Vorderhufen auf die Brust der Leute legen (Montanus, Vorzeit[2] 1, 128); als Schimmel hockt die Mahrte auf in Pommern (Jahn S. 375 Nr. 478). So nahe es liegt, zu sagen, diese Vorstellung sei ein Niederschlag aus jenen Sagen, so sind doch noch andre Verhältnisse in Betracht zu ziehen. Wie die norddeutsche Mahrte im Siebe dahinfährt, so reiten die Truden der steirischen Berge auf schwarzen Ziegenböcken, häufiger aber auf gespenstischen Rossen durch die Luft (Krainz S. 407 Nr. 311); es könnten vor Alters beide Vorstellungen neben einander gegolten, die zweite aber durch eine Verschmelzung von Roß und Reiterin auf die pferdegestaltigen Mahrten geführt haben. Wie dem nun sei, die Roßgestalt des Alps ist hauptsächlich an dem im Wasser hausenden Lur haften geblieben: der

Nix zeigt sich häufig als Pferd, und auch hier hat sich eine verdunkelte Erinnerung an den Zaum bewahrt. Die Knechte eines schwedischen Bauernhofes fanden ein Pferd und legten ihm den Zaum an; als es aber einst zur Tränke geführt ward, wollte es nicht eher saufen, als bis ihm der Zaum abgenommen war, aber sobald dies geschah, verwandelte es sich in einen Fisch und verschwand in den Fluten (Afzelius, deutsch von Ungewitter 2, 324). Auch im Märchen findet sich das Halftermotiv; doch unterlassen wir es, hier darauf einzugehen.

Die einfachste unter den verschiedenen Gestalten des Lurods ist das Haar, und dies hat uns verraten, daß die älteste Bedeutung die des bloßen Bindens, Fesselns sei. Auch in unsern Gürtelsagen ist das vorauszusetzen: wenn ein Wildfräulein dem Jüngling, den es liebt, einen Gürtel gibt, daß er ihn umlege, so kann es dabei doch nur die Absicht haben, ihn an sich zu fesseln; das heißt vom Standpunkt des Alptraums aus: die Mahrte will ihres Opfers sich bemächtigen, daß es regungslos still halte. Anders, wenn der Gürtel für die Frau bestimmt ist: hier soll die Nebenbuhlerin aus dem Weg geschafft werden, die Verwendung des Lurods ist nicht mehr mythisch, sondern sagenhaft. Von dieser Klasse von Sagen aus ist dann die mörderische Eigenschaft des Lurods auch auf die erste übertragen worden, und das was ein Liebeszwang sein sollte, wird zur tückischen Todeswaffe; oder auch die Lösegabe, welche die gefangene Mahre bietet, erweist sich als ein tödliches Hemd. Doch ist das nicht immer der Fall: die Hemden werden wieder abgeholt, da sich Niemand darum meldet, und so erwächst kein Schade (oben S. 164), oder statt des Hemdes schenkt die Mahrte ein Stück Leinwand, das ohne Gefahr verbraucht wird (Strackerjan 1, 379 § 250, a). Es liegt uns noch ob, dem fesselnden Haare weiter nachzugehen.

Oben S. 58 ff. ist eine Scene aus einem weit verbreiteten Märchen besprochen, worin ein Zwerg gefangen und mit dem Barte eingezwängt oder an die Wand gehängt wird, und es zeigte sich, daß dieser Zwerg ganz und gar im Sinne seines Namens, d. h. als „zwergender", drückender Alp zu fassen sei. Das Schema jener Scene ist dieses: drei Gesellen richten sich in einem Waldhause ein und teilen sich dergestalt in die Geschäfte, daß abwechselnd Einer das Haus beschicken muß, indes die beiden andern auf die Jagd gehen; allemal der Einsame bekommt den Besuch des Alpzwerges, der Zweien davon

übel mitspielt, aber dem Dritten unterliegt. Die Art, wie der Zwerg sie mißhandelt, kennzeichnet ihn als Alp. Aber es gibt auch eine Fassung, wo von Mißhandlung keine Rede ist, sondern der Zwerg sich begnügt, mit einem Haar aus seinem langen Barte den Gesellen zu binden, so daß ihn die heimkehrenden Freunde losknüpfen müssen (Schiefner, Awarische Texte S. 18). Auch eine Version aus Centralasien (vgl. Cosquin, Contes popul. de Lorraine 1, 20) hat diesen sicherlich uralten Zug bewahrt. Dies Haar des Zwerges entspricht ganz dem Haar der Hexe in der früher besprochenen Märchenepisode, mit welchem die Hunde angebunden werden; es läßt sich aber zeigen, daß das Hexenhaar des Märchens aus der Volkssage stammt.

Eines Abends war ein alter Geißhirt auf einsamer Alpe mit dem Füttern seiner Tiere beschäftigt, da trat ein großes Weibsbild zu ihm in den Stall; sie erschrak, als sie an der Seite des Hirten einen starken Hund erblickte, zog drei Haare aus ihrem Zopfe, damit sollte der Alte den Hund anbinden, dann würde sie ihm etwas Wichtiges sagen. Der Hirt stellte sich, als binde er seinen Walli an, und die Hexe fiel über den Mann her, ihn zu töten; da sie aber merkte, daß er sie getäuscht habe, nahm sie die Flucht, verfolgt von dem Hunde, der sie einholte und zerriß. Aus den drei Haaren, die der Alte bei Seite gesteckt hatte, waren drei starke Kuhketten geworden (Jecklin, Volkstümliches aus Graubünden 3, 152 f. Nr. 9). Zwei Wildschützen aus dem Kaunsertal übernachteten im Heu einer Alphütte, aus der die Sennen abgezogen waren. Sie waren noch nicht eingeschlafen, da ließ sich ein starkes Klopfen an der Tür vernehmen und eine Stimme flehte kläglich um Einlaß. Die Jäger gaben die Erlaubnis, nun aber bat die Stimme, sie möchten die Hunde anhängen; zugleich ward zu diesem Behuf eine dünne Schnur durch die Türspalte geschoben. Vorsichtiger Weise banden jedoch die Schützen nur den kleineren der beiden Hunde an, und als nun ein kurzes, dickes Männlein eintrat, blitzschnell auf den einen Jäger losschoß und ihn zu würgen begann, sprang der große Hund wütend hervor, und das Männlein nahm schreiend Reißaus. Nach drei Tagen erst kam der Hund zurück, in elendem Zustande, und verreckte bald darauf; der kleine Hund war aber auf keine Weise loszubinden, er mußte in der Hütte beiben und dort zu Grunde gehn (Zingerle S. 58 Nr. 91).

In der Thaller Alm nordöstlich von Meran übernachtete ein

Jäger. Nachdem er sich ins Heu gelegt, rief jemand von draußen: häng deinen großen Hund an mit diesem Strohhalm. Der Jäger rührte den Strohhalm, der durch ein Astloch hereingeschoben ward, nicht an und sagte: ich tu's nicht, und ein Andrer hat kein Recht dazu. Da stürmte ein großer Mann herein und wollte den Jäger packen, aber der Hund schlug den Feind in die Flucht (ebd. S. 166 Nr. 288; vgl. auch S. 172 Nr. 303). Der Strohhalm, der durchs Astloch kommt, ist uns längst bekannt: in dieser Gestalt schlüpft der Alp, das Doggi ins Zimmer; der hereingereichte Halm ist also nichts als eine Verdoppelung des Alps, weil dieser es mit zwei Gegnern zu tun hat — als Lurod will er den Hund „binden", in Person über dessen Herrn herfallen. Es ist leicht, derlei Scenen in die Situation des vom nächtlichen Alp gefesselten Schläfers zurückzuübersetzen. Daß der Hund nicht wieder losgemacht werden kann, ist eine einseitige Abstraction: in Wirklichkeit müßte der erste Sonnenstral, der Hahnenschrei, die Morgenglocke den Zauber brechen. Die schwedische Volkssage kennt einen Zustand, für den sie die Bezeichnung skogtagen (walderfaßt) hat: Menschen im Walde draußen werden mitunter von einem unsichtbaren, aber dichten, undurchdringlichen Netze festgehalten, so daß sie sich weder rühren, noch um Hilfe rufen können; der Klang der Kirchenglocken hebt diesen von der Waldfrau geübten Bann auf, so daß er höchstens eine Woche lang währen kann (Mannhardt, Kulte 1, 130). Die Sonntagsglocke ist an die Stelle der Morgenglocke getreten, und die Alpqual, weder sich rühren noch rufen zu können, dauert statt eine Nacht eine Woche lang.

---

26. Aphrodite und Sif.

Aus dem einfachen, echt mythischen Strohhalm oder Haar hat der Variationstrieb der Sage eine Schnur, einen Gürtel, ein Hemd, einen Zaum gemacht, je nach Bedürfnis; einmal fanden wir sogar neben dem bindenden Haare das Klebewasser (oben S. 170). Eine Klebesalbe findet sich auch in andern Märchen. Auch das Stühlchen im Märchen vom Schmied von Jüterbok wäre hier zu nennen, auf welchem der Tod gefangen wird; und diese sehr freie Verwendung des alten Grundmotivs ist um so wichtiger, als es eine hellenische

Parallele dazu gibt. Allein wir dürfen uns nicht zu weit vom Wege verlieren und führen bloß noch eine Spielart an, die sich in einem sehr bekannten Märchen findet. Als Beispiel wählen wir eine tirolische Darstellung. Ein Büblein hatte von seiner bösen Stiefmutter ein Sieb erhalten, darin sollte es Wasser holen. Weinend stand es am Brunnen, und das Wasser rann durch die Löcher. Da kam ein Weiblein, warf einen kleinen Fisch in das Sieb, und plötzlich war es wasserdicht geworden. Die Alte empfahl ihm, das Fischlein wohl zu bewahren: was er damit berühre, das werde daran kleben bleiben. Einsmals berührt er damit eine Gans, und sie und alle ihre Gefährtinnen müssen ihm folgen; die Bäurin, die ihr Herdlein retten will, bleibt gleichfalls hängen, noch andere Leute schließen sich an, und es entsteht ein so drolliger Aufzug, daß die Königstochter, die bis dahin nie gelacht hat, zu lachen anfängt. Hans heiratet dann die Königstochter (Zingerle, Märchen aus Tirol[2] S. 16 ff. Nr. 4).

In anderen Darstellungen fehlt das Fischchen, und der Vogel, der hier das erste Opfer ist, birgt vielmehr den Zauber: Hans bekommt eine Gans, eine Ente geschenkt, woran Alles hängen bleibt (Grimm Nr. 64; Meier Nr. 17), oder ein Schaf, dessen Haar die Bindekraft besitzt (Wolfs Zeitschr. 2, 197 ff.). Wahrscheinlich bestand in der zu Grunde liegenden Sage das Geschenk in einem bloßen Federchen: die Feder ist ja so gut ein Lurod wie der Halm oder das Haar. Es ist zu vermuten, daß jene Grundlage berichtete, wie Einer mit Hilfe der geschenkten Feder eine Mahrte fieng — eine neue Wendung des uns bekannten Zuges, daß mittels des Haares oder Zaumes, woran der Alp den Menschen fesseln will, vielmehr der Alp, die Mahre selbst gefangen wird. Auch wird die gefangene Mahre, wie das ja vielfach angegeben wird, nackt gewesen sein; darauf könnte ein Zug der schwäbischen Darstellung bei Meier weisen. Daß nemlich die Mahrte der gemutmaßten Urform in der komischen Auffassung des Märchens ihren Alpcharakter verlieren mußte, ist natürlich, und so wird auch der Mahrtenfang durch etwas Anderes ersetzt, in dieser Weise: Als der Besitzer der Ente in einem Wirtshaus einkehrte, baten drei Frauenzimmer, er möchte ihnen doch eine von den goldenen Federn seines Vogels schenken. Er aber wollte nicht. Da besprachen sich die drei Mädchen mit dem Wirte und bekamen ihre Betten in demselben Zimmer angewiesen, wo auch der junge Mensch übernachtete. Als sie glaubten, dieser sei eingeschlafen, standen sie leise auf und kamen

an sein Lager, um der Ente ein paar Federn auszureißen; aber der Andere merkte, was vorgieng, sprach sein Zaubersprüchlein, und die drei Mädchen konnten nicht mehr loskommen, sondern mußten nackt, wie sie waren, die ganze Nacht hindurch stehen bleiben. Das ist ganz die Situation, wie wenn der gefangene Strohhalm in den Schraubstock geklemmt wird und andern Morgens als nacktes Mädchen dasteht.

Es gibt aber noch eine andere Fassung, worin das Lurod in Wegfall gekommen ist und der Zauber lediglich an dem Spruche hängt; er wird dazu angewendet, ein verliebtes Paar festzubannen (Hahn, Griechische und albanesische Märchen 2, 153 ff. Nr. 110; Jagitsch Nr. 15 = Archiv für slav. Philol. 1, 288 f.). Das Schauspiel gleicht auf ein Haar demjenigen, welches Hephäst den unsterblichen Göttern bereitet, indem er mit Fesseln, unlösbar, unzerbrechlich, zart wie Spinnengewebe und keinem Auge sichtbar, den Ares und die Aphrodite bannt, daß sie kein Glied zu bewegen vermochten oder zu heben — ganz wie wir vorhin die schwedische Waldfrau ein dichtes, undurchdringliches und keinem sterblichen Auge sichtbares Netz oder Flor über ihre Opfer werfen sahen. Eifersucht gibt den Streich ein im albanesischen Märchen wie bei Homer, und wenn wir in jenem den menschlichen, mit der Zaubergabe beschenkten Märchenhelden umsetzen in einen Alp oder Lur, dem jene Künste von Haus aus eigen sind, dann stimmen beide so vollkommen überein, daß als gemeinsame Grundlage unschwer eine Volkssage zu erraten ist, welche ein Seitenstück zu „Behüte Gott deine schönen Haare" darstellt. Die Wildfrau, die mit dem Widrechtshauser Bauer Zusammenkünfte hatte, und der die Bäurin, während das Paar schlief, eine Locke abschnitt, war verheiratet (oben S. 151); ebenso das Erdweibel, das dem Geliebten einen Gürtel schenkt, welchen er seinem Weibe umlegen sollte (S. 157). Auch in den einfachen Mahrtensagen kommt es vor, daß die Elbin schon einen Mann „in Engelland" hat (Strackerjan 1, 389 § 251, k. l). Es lag nahe, das Thema von der schönhaarigen Lorin so zu variieren, daß das Pärchen nicht durch die menschliche, sondern durch die lurische Ehehälfte, also durch den Wildmann, das Erdmännlein überrascht ward, wobei denn der eifersüchtige Lur ähnlich dem eifersüchtigen Erdweibel S. 157 verfuhr und die Kraft des Lurods spielen ließ, etwa einen Gürtel oder ein Haar über die Beiden warf, daß sie gebannt waren und er Bürgschaften für künftiges Wohlverhalten fordern konnte wie

Hephäst. Wenn im Liede des Demodokos (über dessen Entstehungszeit und Verfasser Fick, Odyssee S. 315 zu vgl.) der sterbliche Liebhaber durch einen Gott ersetzt ist, so rührt das davon her, daß es überhaupt den zur Alpsage gehörenden Vorgang in die olympischen Kreise verlegt hat. Die Ähnlichkeit dieser homerischen Erzählung mit „Behüte Gott deine schönen Haare“ ist schon Kuhn aufgefallen (Westfäl. Sag. 1, 161).

Auch auf die altnordischen Angaben über Sifs Haar und Lokis Buhlschaft mit ihr hat Kuhn hingewiesen. Loki hatte der Sif alles Haar abgeschnitten. Als Thor, ihr Gemahl, dessen inne ward, ergriff er Loki und würde ihm alle Knochen im Leibe zerschlagen haben, hätte nicht jener geschworen, von den Schwarzelfen für Sif goldenes Haar zu erlangen, das wie natürliches wachsen sollte. Er brachte auch das Goldhaar von den Zwergen, die ihm außerdem noch das Wunderschiff Skidbladnir und den Spieß Gungnir mitgaben. Durch eine Wette veranlaßte er ferner, daß zwei andre Zwerge zugleich mit ihm den Göttern drei weitere Kostbarkeiten überreichten, den Ring Draupnir, den Eber Gullinbursti und den Hammer Miölnir. Der Verlauf dieser für Loki unglücklichen Wette ist umständlich geschildert; Loki zeigt darin die Fähigkeit, sich in eine Fliege zu verwandeln, hat auch Schuhe, die ihn durch Luft und Wasser tragen, jedoch nicht davor bewahren, daß Thor ihn ergreift; auch ein aus dem „Kaufmann von Venedig“ bekannter Märchenzug ist eingeflochten: als ihm der verwettete Kopf soll abgeschnitten werden, sagt Loki, er sei nur das Haupt schuldig, nicht den Hals. Es ist nicht nötig, den Inhalt vollständig anzugeben, denn es erhellt sofort, daß die Wette nur angefügt ist, um die Übergabe der im ganzen sechs Kleinode dramatisch zu beleben, und das Ganze besagt nicht mehr, als daß Loki, von Thor gefangen und mit Strafe bedroht, sich durch kostbare Gaben löst. Genau so löst sich Acheloos, von Herakles überwunden, durch das Horn der Amaltheia, und Sif wird eine ähnliche Rolle gespielt haben wie Deianeira. Gleich Herakles dem „Alpwürger“ besiegt also Thor einen Alp; ist er ja doch auch sonst ein Feind und Bestreiter aller Trolle und Unholde. Ein Seitenstück dazu bietet die Scene in Alwismal, wie Thor einen Zwerg, der um seine Tochter freit, durch eine Zwiesprach nach sphingischem Schema hinhält, bis die Sonne in den Saal scheint und der Zwerg dem Zauber des Tageslichtes erliegt. Wie geläufig dies sphingische Motiv dem Norden war,

zeigt auch das ganz ähnlich angelegte Vafthrudnismal. Ebenso das Lied von Helgi Hiörwards Sohne, wo Atli die Nachtmahr Hrimgerd, die es auf seinen Herrn abgesehen hat, in ein Redegefecht verstrickt, bis der Tag sie zu Stein wandelt; merkwürdig ist dabei in Str. 16 die Verwünschung, mit der Atli die Nachtmahr begrüßt, sie möge neun Rasten tief liegen und ein Baum aus ihrem Schoße wachsen: ein Bild, das ohne Zweifel dem oben S. 98 besprochenen Anschauungskreise zugehört.

Thor, der den Zwerg Alwis überlistet, und Thor, der den Loki fängt, sind beide mythologisch eins. Loki ist ein Lur, der sich auslösen muß, und die Dichtung war beflissen, bei dieser Gelegenheit einen ganzen Vorrat von Götterkleinoden auszukramen. Derlei Kleinode, doch höchstens drei an der Zahl, kommen auch in den Volkssagen von der schönhaarigen Lorin vor, und es ist möglich, daß das Haarabschneiden, das diesen Volkssagen gleichfalls eigen ist, den Anlaß gab zu der Erfindung, Loki habe der Sif das Haar abgeschoren. Vertauschen wir in jenen Volkssagen die Geschlechter, so entsteht eine Fabel, wie der Mann seine Frau mit einem Lur überrascht und dem letzteren die Haare abschneidet. Also eigentlich müßte Loki Haare lassen. Wenn trotzdem Sifs Haar genannt wird, so sehen wir uns zu der Vermutung gedrängt, es habe von Sif eine Überlieferung gegeben, wornach sie noch nicht Thors Frau war, sondern eine einfache Feldlurin, ein Bergfräulein oder dergleichen, das bei einem Sterblichen von dessen Weib überrascht und der goldenen Haare beraubt wird. Nachdem Sif zu Thors Gemahlin erhoben worden war, nahm man dies Goldhaar des Sifmythus herüber in den Thormythus und dichtete, Loki habe es ihr abgeschnitten; einer Frau die Haare nehmen, heißt ihr die gröste Schmach antun (vgl. Maßmann, Kaiserchronik 3, 809 f.): dadurch häufte sich also Lokis Frevel, denn daß er zugleich auch Thors Ehre kränkte, erhellt aus Lokasenna 54, Harbardsliodh 48. So, wie uns der Mythus überliefert ist, ist es lediglich ein Thormythus und zeigt den Gott als Alpbesieger; vom Sifmythus ist uns nichts übrig geblieben als jenes abgeschnittene Haar, dies aber nimmt sich innerhalb des Thormythus so fremdartig aus und läßt sich mythologisch so wenig rechtfertigen, daß daraus eine selbständige mythische Bedeutung oder Bedeutsamkeit des Sifhaares erhellt. Halten wir dazu, daß der Name Sif für Erde gebraucht vorkommt, weshalb man Sifs goldnes Haar als mythischen Ausdruck

für die goldnen Kornhalme zu fassen pflegt, so ist das ein Fingerzeig, daß die schönhaarige Göttin ursprünglich ein Erdweiblein war, eine die Felder durchwandelnde und behütende Mittagsfrau.

Wie sie dazu kam, Thors Frau zu werden, bei Beantwortung dieser Frage ist im Auge zu behalten, was Mannhardt sagt, ursprünglich müsse Thor eine Göttin zur Gattin oder Genossin gehabt haben, welche mit ihm die Herrschaft über Blitz, Donner und Regen teilte (Wolfs Zeitschr. 2, 339). Vermöge ihrer meteorischen Seite also war die Lorin befähigt, die Gemahlin des Donnergottes vorzustellen. Dazu kam, daß beide Bezug zum Ackerfelde hatten, er als Wetterherr, und sie vor allem als Mittagsfrau und Feldlorin. Es ergibt sich daraus das eigentümliche Verhältnis, daß des Donnerers Frau gerade aus dem von ihm bekämpften Geschlechte stammt, und dieser Umstand ist schuld an der unterscheidenden Färbung des uns überlieferten Mythus. Während Herakles die Deianeira, während Thor selbst seine Tochter vor der Zudringlichkeit eines lurischen Freiers behütet, hat er bei Sif seine Gattenehre zu rächen: das ist nicht durch die zu Grunde liegende Sage gefordert, hier bricht vielmehr der empusische Zug im Wesen der Sif hervor. In der Lokasenna brüstet sie sich mit ihrer Tugend, sie spricht als Göttin, als Beschirmerin der Familie und Ehe; aber der Spötter Loki hält ihr das Histörchen vor, worin er selbst eine Rolle spielt: in diesem zeigt sie ihren ursprünglichen Charakter. Ganz ähnlich werden wir später bei Demeter finden, daß eine hehre, durch den Schmerz um die geraubte Tochter verklärte Göttin dennoch eine „Vergangenheit“ hat.

Sowohl die abgeschnittenen Haare als die Untreue der Sif weisen auf einen Mythus, welcher dem uns überlieferten innerlich fremd ist. Daß übrigens dieser von einer Untreue jemals berichtet habe, ist keineswegs ausgemacht; auf Untreue wird nur in den beiden oben erwähnten Stellen hingedeutet, während unser Mythus lediglich vom Haarabschneiden spricht, also verschleiernd eine Schmach für die andere zu setzen scheint. Sifs Haar ist in eine Reihe mit den übrigen Götterkleinoden gestellt, es bildet zusammen mit ihnen das Lösegeld, obgleich ausbedungen nur das Haar ist. Es leuchtet ein, daß Thor von dem gefangenen Loki einen goldenen Haarschmuck für Sif verlangen konnte, auch wenn Loki durch irgend etwas andres als das Haarabschneiden der Rache des Donnerers verfallen war, z. B. durch den

bloßen Versuch, sich der Sif zu nähern, gerade wie Acheloos seine Werbung um Deianeira mit dem Wunschhorn bezahlen muß; das Goldhaar braucht so wenig als der Speer Gungnir oder das Schiff Skidbladnir einen inneren Bezug zu dem Mythus gehabt zu haben, war aber in der mythischen Tradition überhaupt ebenso berühmt wie die andern Kleinode. Auch diese Betrachtung also führt uns darauf, daß ein Mythus vom abgeschnittenen Goldhaar der Sif unabhängig von der uns vorliegenden Erzählung existierte. Haftete nun an diesem Mythus etwas Bedenkliches, so war es ein glücklicher Griff, die Sache so darzustellen, als habe Loki das Haar abgeschnitten und neues dafür gestiftet: das für Sif charakteristische Goldhaar zusamt dem Umstand, daß es abgeschnitten ward, konnte auf diese Weise beibehalten werden, ohne daß das religiöse Gefühl verletzt ward. Unser Mythus wäre dann als ein Versuch anzusehen, die Siftradition in Einklang mit der durch den Sifnamen bezeichneten Sifvorstellung zu setzen.

Daß nemlich Sif die Sippe bedeute, leidet keinen Zweifel. Aber gerade dieser Name weist uns wieder auf einen Naturstand seiner Trägerin zurück; er ist nemlich viel zu abstrakt, als daß wahrscheinlich wäre, so habe die Göttin von Anfang an geheißen. Der angelsächsische Ausdruck fridhosib hilft uns auch nicht viel, denn er ist nur eine poetische Umschreibung für „Königin", nicht etwa ein Name, zu welchem Sif die Koseform darstellen könnte. Im Nordischen bezeichnet sifr und sifi einen Verwandten, ebenso sifjungr, das auch von Frauen gesagt wird, sifkona ist eine Muhme, und den nemlichen Sinn wird sif ausdrücken: Muhme ist eine sehr häufige Bezeichnung für das Kornweib oder die Mittagsfrau, die Feldlorin (vgl. Mannhardt, Mythol. Forschungen S. 298), aber auch Wasserlorinnen heißen Mümmelein, und in einer hessischen Version von „Behüte Gott deine schönen Haare" (oben S. 152) tritt unsre Lorin als „Mäumken" auf. Ein solches „Mäumken" scheint das Wort Sif zu bezeichnen; daß es nicht von Anbeginn der Eigenname der Göttin war, erhellt daraus, daß in dem Ausdruck sifjar sóti Trollinnenroß, d. h. Wolf, die Benennung Sif auf eine riesische Lorin geht. Ähnlich wie bei den Griechen das in „Demeter" steckende Wort „Mutter" der religiösen Auffassung einer mythologischen Figur von keineswegs züchtigem Wesen ein dauerndes Gepräge verlieh (worüber weiter unten mehr zu sagen ist), so mag aus dem „Mühmlein" Sif eine Göttin der Sippe geworden sein, weil der Name in dieser Richtung zu weisen

schien. Ob die Deutung des Goldhaares aus den Halmen des Kornes jemals volkstümlich gewesen sei, ist überaus zweifelhaft; mythologisch ist es nichts andres als Mahrtenhaar. Ebenso fraglich erscheint es, ob wir ein Recht haben, den Mythus von Thor, Loki und Sif mit dem von Hephäst, Ares und Aphrodite zusammenzustellen; denn das Unterscheidende des letzteren, die Fesselung, fehlt dort durchaus.

27. Die linke Hand.

Der Alptraum, wie jeder andere Traum kommt ungeladen und entschwindet wieder, ohne sich halten zu lassen. Darum sucht die Mahrte den Menschen aus freiem Triebe heim, aber wenn er sie halten will, trachtet sie zu entfliehen. Der Sagentypus „Behüte Gott deine schönen Haare“ und überhaupt die Buhlschaftssagen heben das freiwillige Entgegenkommen der Mahre hervor, und die Störung des Verhältnisses wird durch eine dritte Person veranlaßt. Wir haben gesehen, daß diese dritte Person im Grunde nur eine Verdoppelung des Mahrtengeliebten ist; da jedoch der Alpsituation überhaupt auch die Einführung eines Dritten gemäß ist, der den Träumer weckt, so begreift man, daß in jenen Sagen auch diese Auffassung durchbricht, wornach die Lorin von hinnen muß, nicht weil ihr Haar wieder losgelassen oder weil das „rechte Wort“ gesprochen ward, sondern lediglich weil eine Lauscherin sich eindrängte. Wie die Fee der elsäßischen Fassung hundert Stunden weit fort muß, weil die Frau das Geheimnis erkundet hat, und ganz ähnlich die Wildfrau im Stubachtale (oben S. 151), so beklagt sich in der griechischen Quelle von Goethes „Braut von Korinth“ das tote Mädchen über ihrer Eltern zudringliche Neugier, durch die sie zur unverzüglichen Rückkehr in die Unterwelt gezwungen werde (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 58). Daß der Alp nicht bloß als Dämon, sondern auch als Geist eines Verstorbenen gedacht ward, davon haben wir schon früher einige Beispiele gefunden; weil aber dieses Thema eine besondere Behandlung erheischt, können wir den Parallelismus zwischen der „Braut von Korinth“ und jenen „Behüte Gott“-Versionen bloß andeuten. Im Gegensatz zu den Buhlschaftssagen legen die Erzählungen von der Mahrtenehe den Nachdruck auf den Umstand, daß die Mahrte sich nicht will fangen lassen und

alsbald entschlüpft, wenn das Hindernis ihrer Flucht beseitigt wird, der Mann das „bindende“ Messer oder den Pflock auszieht oder sie ihr Tuch, ihr Schwanenkleid, ihren Schlangenbalg wieder erlangt. So variiert die Sage auf mannichfaltige Weise den Satz, daß die Mahrte entflieht, wenn es nicht gelingt, sie festzuhalten. Eine eigentümliche Behandlung des nemlichen Grundgedankens finden wir in folgender Erzählung.

Ein Mann hatte eine Frau unbekannter Herkunft. So oft sie Brot buk, mußte er das Wasser mit der rechten Hand zugießen; so hatte sie ihm strenge geboten. Einmal dachte er: ich will's doch mit der linken Hand auch einmal versuchen und sehen, was daraus wird. Er tat es, da floh sie aus dem Hause. Nur alle Samstage kam sie noch, um ihre zwei Töchterchen zu kämmen. Einmal stellte sich der Mann hinter die Tür und faßte sie beim Arm, als sie eintrat. Da sagte sie: wenn du im Stande bist, mich nur eine kurze Weile zu halten, so muß ich bleiben; sonst aber komm' ich nun und nimmermehr. Er strengte all seine Kraft an, sie festzuhalten, aber sie war viel stärker als er, riß sich los und ward nie wieder gesehen. Von jenen zwei Mädchen aber stammt die Familie R. in Vallarsa ab (Schneller, Welschtirolische Sagen S. 210 Nr. 5). Ein neues Beispiel, wie gerne die Mahrtensage zur Geschlechtssage verwendet ward; schon in dem Abschnitt „Behüte Gott deine schönen Haare“ zeigte sich, daß es nicht bloß das Vorrecht adeliger Häuser ist, den Besuch von Lorinnen zu empfangen, sondern daß die Sage sich auch an Bauernhöfe heftet. Es wird im einzelnen Fall niemals auszumachen sein, ob dabei die Sage sich durch Anknüpfung an bestimmte Namen zu beglaubigen trachtet, oder ob Geschlechtseitelkeit sich der Sage bediente, um Ansprüche auf besondere Achtung zu rechtfertigen. Schon die Griechen erhöhten den Glanz des Achilleus, der doch kein geschichtlicher Held war, indem sie ihm Thetis zur Mutter gaben; aber auch völlig wie bei uns als Geschlechtssage kennen sie die Mahrtensage; davon war schon am Schluß des Thetisabschnitts (S. 142) die Rede. Hier wollten wir nur, da sich Gelegenheit bot, diesen Punkt zur Sprache bringen, weil sich so der Abschnitt über die Danaiden vorbereiten und um diese eine Erörterung wenigstens entlasten läßt. Jetzt aber wenden wir unsre Aufmerksamkeit dem Inhalt unsrer welschtirolischen Sage zu.

Die Anlage ist unverkennbar die einer Doppelsage, und da wir

die Erfahrung gemacht haben, daß bei solcher Form das Thema des ersten Teils dem des zweiten sehr nahe verwandt zu sein pflegt, so dürfen wir vermuten, das auffällige Motiv mit der rechten und linken Hand müsse sich auf das Festhalten der Mahrte beziehen, weil hievon der zweite Teil ganz deutlich spricht, oder es habe seinen Ausgang vom geraden Gegenteil genommen, vom Verscheuchen des Alps.

Es ist eine ganz gewöhnliche Vorstellung, daß man den Alp durch eine Gabe bewegen könne, nicht wieder zu kommen; und zwar heißt es, man müsse ihn auf den nächsten Tag einladen, daß er seine Gabe abhole. Hier sind zwei Vorstellungen verbunden: erstlich das Sprechen; wer zum Alp überhaupt Etwas zu sagen vermag, der hat ihn eben damit schon vertrieben. Sodann die Speisedarbringung: die Litauer pflegen nach dem Abendessen den Tisch nicht abzudecken, sondern lassen Tischtuch, Schüssel, Löffel und Brot über Nacht darauf liegen; wenn dann der Alp oder die Mahrt kommt und findet einen gedeckten Tisch, so drückt er die Menschen nicht im Bett und das Vieh nicht im Stalle (Tettau und Temme S. 286). Bei den Masuren lädt man den Alp auf den andern Morgen zum Frühstück ein und deckt dann am Frühstückstisch für ihn (Toeppen S. 29). In Schlesien verspricht man dem Alp während des Druckes Etwas, gewöhnlich ein „Kleinbrötlein", d. h. das aus dem Reste des Teiges gebackene Brot, dann kommt am andern Morgen irgend ein Mensch ins Haus und holt sich das Brot ab (Peter 2, 23. 24; vgl. Thilo vom Walde S. 27; Grabinski S. 40). Es wird in Schlesien, wie auch anderwärts, hiebei vorausgesetzt, der Alp sei die Seele eines Menschen, der drücken gehen müsse; daß aber das Mittel auch wider den als Dämon gedachten Alp angewandt wird, lehrt folgende Stelle. Wenn man von einer Laume gedrückt wird, muß man ihr Etwas versprechen und wenn dann am folgenden Tage Jemand kommt, muß man diesem das Versprochene, ohne ein Wort zu verlieren, geben. Die Laume kann nemlich jede beliebige Gestalt annehmen und holt sich das Versprochene unter der Gestalt einer Nachbarin oder einer andern Bekannten. Hält man aber sein Versprechen nicht, so kommt die Laume fortan jede Nacht und drückt einen so, daß man zu ersticken vermeint (Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 98 Nr. 13). In Tirol sagt man zur Trud, sobald sie zu drücken anfängt: komm um drei Almosen; dann wird man befreit, muß aber das Almosen auch richtig spenden (Zingerle, Sitten[2] S. 70 Nr. 593). Oder man verspricht ihr die drei weißen

Gaben, weißes Salz, weißes Mehl und ein weißes Ei (Alpenburg, Mythen, S. 267; vgl. die in anderem Zusammenhang genannten drei weißen Almosen, Eier, Mehl und Butter, bei Rochholz, Naturmythen S. 24).

Von diesen drei weißen Gaben heißt es nun, man müsse sie der Trud mit der linken Hand reichen (Alpenburg, Mythen S. 302). Wie diese Vorschrift zusammenhänge mit der auch gegen den Alp angewandten (Strackerjan 1, 384 § 251) Symbolik von rechts und links, untersuchen wir nicht (vielleicht wäre vornehmlich die bekannte Regel in Betracht zu ziehen, daß man auf der rechten Seite schlafen müsse, um vom Alp verschont zu bleiben, z. B. Schönwerth 1, 215; so daß also die dem Angriff ausgesetzte linke Seite sich durch das Darreichen oder Geben mit der Linken loskaufte), sondern halten uns einfach daran, daß eine Erweisung mit der linken Hand den Alp verscheucht. Damit ist denn sofort klar, warum die Lorin in unsrer Sage nicht mit der Linken bedient sein will: das wäre für sie das Zeichen, daß sie von Mann und Kindern fort müßte. In einer gleichfalls welschtirolischen Variante handelt es sich nicht ums Zugießen von Wasser, sondern hier soll der Mann seiner Brot backenden Frau, während sie die Hände im Teig hat, den Schweiß von der Stirne wischen, aber ja mit der rechten Hand (Schneller S. 211 Nr. 6). Ob es Zufall sei, daß in beiden Sagen die Frau gerade mit Brotbacken beschäftigt ist, oder ob in diesem Hantieren mit Mehl und Salz eine Erinnerung an die „weißen Gaben" zu suchen sei, so daß die Berührung mit der Linken das Brot in der Hand der Frau zur Abschiedsgabe stempelte, möchte schwer zu sagen sein. In einem siebenbürgischen Märchen (Haltrich Nr. 10) bittet die alte Hexe sofort um Gnade, als der jugendliche Held sein Schwert in die linke Hand nimmt.

---

28. Das Namensgeheimnis.

Die selbständige Bedeutung des verheißenen Geschenkes, daß man nemlich durch dessen Entrichtung sich für immer gegen den Alp sichert, während das bloße Versprechen nur augenblickliche Befreiung verschafft, ist in Oldenburg vergessen, und es heißt da: behält man, von der Walriderske befallen, die Kraft, sie zu verwünschen, einen Wunsch gegen sie auszusprechen, so muß sie dem Wunsche gehorchen; es ge-

nügt schon, wenn man z. B. sagt: komm morgen wieder, sollst auch einen Groschen haben; sie kommt dann am folgenden Tage, den Groschen in Empfang zu nehmen; sie muß wohl kommen, sie mag wollen oder nicht (Strackerjan 1, 384 § 251; vgl. zum „Muß“ Toeppen S. 29). Wir wissen von früher her (oben S. 50), daß der Alp, sobald er angesprochen wird, entweichen muß; war das mythisch durchaus zu begreifen, so ist dagegen diese Erweiterung der Macht des menschlichen Wortes, daß der Alp einem Wunsch Folge leisten müsse, rein sagenhaft.

An der angeführten Stelle (vgl. auch die Gello oben S. 65) sind Belege gegeben dafür, daß der Alp flieht, wenn man ihn bei Namen anruft oder einen heiligen Namen nennt. In Schwaben kennt man noch ein andres Mittel: ein Bursche war vom Schrättele bedrängt, vermochte aber weder den Bettzipfel zu fassen, noch das Kopfkissen auf den Boden zu werfen, und so blieb ihm nichts übrig, als einen kräftigen Fluch auszustoßen; mit vieler Mühe gelang ihm das, und das Schrättele lief davon, denn „vor dem Fluchen hat alles Ungerade Respekt und kann's nicht hören“ (Birlinger, Volkstümliches 1, 302 Nr. 481). Ebenso heißt es in Pommern, die Mahrt komme nicht wieder, wenn man sie mit Scheltworten überhäufe (Jahn S. 372 Nr. 472). Zwar setzt man bei, die Mahrt nehme das Schelten übel; aber daß in Wirklichkeit das Schrättele nicht deshalb flieht, weil der Erwachende flucht, sondern das Traumbild schwindet, weil der Fluchende wach geworden ist, versteht sich von selbst. Es ist ganz der gleiche Fall, wie wenn der Alp durch Nennung seines Namens vertrieben wird: beidemal liegt eine Verwechslung der Zeitfolge vor mit der von Ursache und Wirkung, wie wenn der Jäger einen Hasen nieder „knallt“, da doch der Knall mit dem Fall nicht ursächlich zusammengehört. Aber es leuchtet ein, daß jene Wirkung des Fluches sich durch die Alpsituation mythologisch vollständig erklärt, und wenn die Irrlichter eine ähnliche Abneigung gegen das Fluchen haben (Norddeutsche Sagen Nr. 90. 169), so verraten sie sich als Alpwesen; an der letzterwähnten Stelle (Nr. 169) sind sie zugleich Aufhocker, aufhockende Geister aber haben ihren Ursprung bei den Alpwesen (vgl. Anzeiger für deutsches Altertum 13, 43). Ob der Name Tückebold für Irrlicht nicht mit Toggeli für Alp zusammenhänge, wäre zu erwägen. Auch andere Geister verschwinden, wenn man flucht (vgl. z. B. Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 17 Nr. 21). Für unsre gegenwärtige Unter-

suchung kommt jedoch bloß dies eine in Betracht, daß der Alp vor einem Fluch und vor seinem eigenen Namen entflieht; es wird dadurch eine ganze Reihe von Lorinnensagen verständlich.

Liebrecht erwähnt einer catalonischen Sage von einer Wasserfrau, welche die Ehe mit einem Jüngling eingieng unter der Bedingung, daß er sie niemals Wasserfrau nennen dürfe; einmal im Zorn brach er sein Gelübde und sprach zu ihr: wehe der Wasserfrau! Da verschwand sie (Zur Volksk. S. 56). Man sieht, das Motiv, daß die Mahrte vor ihrem Namen entflieht, kehrt in der Lorinnensage wieder, nur mit der leichten Änderung, daß das Aussprechen des Namens zugleich eine Scheltrede ist: die Mahrte scheut ja das Fluchen gleichfalls. Einem Bergmann im Harze erschien eine weiße Jungfer und sagte, wenn er sie erlösen und ihr nicht vorhalten wollte, daß sie ein Geist gewesen, werde sie seine Frau. Er war einverstanden; als er sich aber eines Tages mit seiner Frau verunwilligte und rief: o du erbärmlicher Erdenkloß, dich hab' ich erst erlöst! da wich der Segen vom Bergwerke, den sie gebracht hatte (Pröhle, Harzsagen 2, 162 Nr. 420). Ohne Zweifel ist hier zu ergänzen, daß auch die segenspendende Frau entwich. Im Wallis hatte sich Einer in eine Getwergin verliebt, und sie ward seine Frau, nachdem sie bedungen, er dürfe sie niemals Holzmuoterli oder dergleichen nennen. Als sie einst den Weizen schnitt, eh er reif war, gebrauchte er die verbotene Schelte, die Frau verließ das Haus, und es zeigte sich, wie Unrecht ihr geschehen war: nach wenigen Tagen kam starker Frost, und alle Feldfrüchte, die noch draußen waren, verdarben (Walliser Sagen S. 64 Nr. 63).

Eine ähnliche Geschichte erzählt man in Welschtirol. Im Fassatale werden die Lorinnen, welche in Deutschtirol Selige Fräulein heißen, Belle Vivane genannt, was wahrscheinlich bloße Entstellung ist aus Belle Eguane; denn unter dem Namen Eguane kommen sie anderwärts vor, und wir haben schon darauf hingewiesen, daß das eine uralte Mahrtenbezeichnung zu sein scheine. Eine solche schöne Vivana pflegte sich auf den Wagen eines Bauers zu setzen, wenn dieser Holz von der Alpe holte; aber an der Brücke eine halbe Stunde vom Dorfe stieg sie jedesmal ab. Das erzählte er einem alten Weibe. Diese gab ihm den Rat, den beiden Ochsen, die er am Wagen hatte und von denen der eine weiß, der andere schwarz war, je eine Bohne zu fressen zu geben, dem weißen eine weiße, dem schwarzen eine schwarze,

und dabei zu sprechen: nimm diese Bohne und zieh alles nach Haus, was ich aufgeladen habe; er dürfe es aber erst dann tun, wenn das Mädchen sich aufgesetzt habe. Das führte er genau aus, und als die Vivana bei der Brücke absteigen wollte, konnte sie nicht und weinte bitterlich. Zu Hause bat er sie, sein Weib zu werden, und nach langer Widerrede willigte sie ein unter der Bedingung, daß er sie niemals Geiß nenne. Nach fünf Jahren einer glücklichen Ehe, worin sie zwei Töchter und einen Sohn gebar und der Wohlstand des Hauses sich täglich mehrte, kam einmal der Mann erzürnt nach Hause, geriet mit ihr in einen Wortwechsel und nannte sie in der Heftigkeit des Streites Geiß. Da fieng plötzlich alles im Zimmer an zu tanzen, in der Mitte entstand ein Staubwirbel, und darin verschwand die Vivana. Der Mann sah sie nie mehr; aber täglich kam sie, nach den Kindern zu sehen (Hörmann, Mythologische Beiträge 1870 S. 8 f.).

Wenn die litauischen Laumen in ein Zimmer eintreten, so erhebt sich darin ein heftiger Wind (Veckenstedt 2, 99 Nr. 24); die oldenburgische Walriderske fährt im Wirbelwind heran (Strackerjan 1, 379 § 250, a); und so ist auch der Wirbel, in welchem die Bella Vivana verschwindet, nichts andres als unser altbekanntes Mahrten- und Lorinnenfahrzeug. Vielleicht steht damit auch der Name Geiß im Zusammenhang; wenigstens versucht Mannhardt Bock und Geiß auf den Wirbelwind zu deuten (Antike Wald- und Feldkulte S. 156 f., wobei jedoch eine in der Zeitschr. für deutsches Altertum 31, 166 ff. ausgesprochene Warnung zu beachten ist). Allein der litauische Medinis Ozhys, welcher den Leuten sphingische Fragen vorlegt, nimmt die Gestalt eines Bockes oder einer Geiß an, wenn er denen, die schlecht bestehen, auf den Rücken springt und sich so lange tragen läßt, bis sie ohnmächtig zu Boden sinken (Veckenstedt 2, 66). Die Bocks- und Ziegengestalt kommt diesem sphingischen Lur offenbar nicht wegen einer Beziehung zum Wirbelwind zu, sondern als drückendem Alp. Nach steirischem Volksglauben legt die Habergeiß den Schläfern ihren schweren Kopf auf die Brust; allein es ist fraglich (wie sich später zeigen wird), ob hiebei an Ziegengestalt gedacht werden darf. So viel ist jedenfalls klar, daß in unsrer Sage Geiß der Name der Lorin ist, vor dem sie entfliehen muß wie die catalonische Wasserfrau vor dem ihrigen.

Der Zauber mit Hilfe der Bohnen, der uns schon S. 154 in der Geschichte aus dem Fersinatal vorkam, ist wohl Erweiterung einer schlichteren Form, wornach der Bauer selber die Bohnen aß und so

die Geliebte zwang, ihm zu folgen. Es wäre dabei vorauszusetzen, daß die Bohne, welcher sonst die Kraft Geister abzuwehren zugeschrieben wird (Germania 16, 217 f.), einen sympathetischen Rapport mit der Vivana herstellen soll (vgl. Wuttke, Volksglaube[2] § 255 a. E.); der bei uns übliche Liebeszauber (ebd. § 552) beruht wohl auf derselben Grundanschauung, daß durch Essen ein Band zwischen zwei Menschen könne geknüpft werden, ist aber anders gewendet. Zur Erläuterung dient eine wallisische Sage. Ein Schäfer erhielt oft auf der Weide den Besuch dreier Wasserfrauen, die aus dem nahen See aufstiegen, es gelang ihm aber nicht, sie zu fangen. Da sie immer sangen: „hartbacken Brot — uns fangen macht Not", so fischte er einst aus dem Wasser Etwas, das ihm ungebackenes Brot zu sein schien und aß es auf; am andern Tage fielen die drei Frauen in seine Gewalt, und eine derselben willigte ein, sein Weib zu werden, wenn er sie folgenden Tages wieder erkenne, die drei Schwestern waren aber einander täuschend ähnlich. Die Probe gelang, und die Erkorene versprach, ihm eine gute Frau zu sein, bis er sie dreimal ohne Ursach schlüge. Einst geschah es, daß sie einen Auftrag, den er ihr gab, nicht auf der Stelle ausführte; er drängte sie und rief: geh, geh, geh, und schlug sie dabei dreimal auf den Arm. Da entfloh sie und kehrte in ihren See zurück (Liebrecht, S. 56 Anm.).

Eine von Walter Mapes aufgezeichnete Variante ist bequem zugänglich bei Henne-am-Rhyn[2] S. 254 Nr. 402, b, kürzer bei Liebrecht S. 30. Da lautet das Verbot, er dürfe sie nicht mit seinem Zaume schlagen: den Zaum kennen wir als ein fesselndes Lurod; ein Roß, dem man mit dem Zaum einen Schlag gibt, ist eben dieses Zaumes ledig und läuft davon, desgleichen die in ein Pferd verwandelte Mahrte, sobald man ihr den Zaum abnimmt. So sicher es ist, daß die Sage meint, die Lorin sei durch die erlittene Mißhandlung zur Flucht bewogen worden, so deutlich läßt die Erwähnung des Zaumes erkennen, daß die in den Schlägen liegende Kränkung nicht das ursprüngliche Motiv ist. Der Schlag mit dem Zaume entspricht dem Aufheben der Haare oben S. 154: Zaum und Haar geben dem Sterblichen Gewalt über die Lorin, deshalb darf er nicht leichtsinnig mit diesen Luroden umgehen, keine Bewegung mit ihnen ausführen, welche Entlassung bedeutet.

In der Oberpfalz, wo die Vorstellung vom Alpdämon ganz zurücktritt hinter der andern, daß Menschenseelen ihren Leib verlassen,

um drücken zu gehen, hat das Motiv der Namensnennung eine eigentümliche Ansicht hervorgerufen (s. oben S. 166): wer zur Trud sagt, sie sei eine, der muß statt ihrer das Trudenamt übernehmen. Also das Aussprechen des Namens bewirkt auch hier, daß der Mahrte das Handwerk gelegt wird, aber die Wirkung fällt auf den zurück, der sie ausübt: das Motiv des Rückschlags ist uns auch in den Sagen begegnet, wo das Lurod (ein Gürtel, ein Zaum), das einem Menschen zugedacht war, dem Alp angelegt wird. Jene Ansicht scheint auf die Oberpfalz eingeschränkt zu sein. In der Mark gibt es eine Sage von der gefangenen Mahrte, die nicht entrinnen kann, weil das Schlüsselloch verstopft wurde; aber der Schluß berichtet nicht, daß nach mehrjähriger Ehe die Frau wieder entfloh, weil sie plötzlich den Ausgang offen fand, sondern sie verschwindet, weil der Mann einmal zu ihr sagt: wie kommt denn das, daß du eine Mahre geworden bist? (Kuhn, Märk. Sag. S. 198 Nr. 185). Diese Sage mag auf der Überlegung beruhen, daß ein Schlüsselloch doch nicht ewig verstopft sein dürfe, und läßt die Mahrte, nachdem sie einmal gefangen ist, ruhig im Hause bleiben, ohne daß das Schlüsselloch ferner erwähnt würde; für den Schluß aber griff sie nach dem Motiv der Namensnennung.

Eine französische Sage weiß von einer Fee, die sich einem Ritter vermählt, unter der Bedingung, daß er vor ihr nie des Todes erwähne; als er eines Tages in ihrer Gegenwart das Wort la mort ausspricht, verschwindet sie (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 55; Mélusine 1878, Spalte 97 f.). Vermutlich war das verhängnisvolle Wort ursprünglich nicht mort, sondern mar (vgl. cauchemar Alp). Der Angelsachse Edrik der Wilde raubte einst aus einem Gasthaus am Waldrande, wo schöne Edelfrauen tanzten, eine derselben; sie warnte ihn, ihr niemals wegen ihrer Herkunft Vorwürfe zu machen, einst aber, als er sie lange vergeblich gesucht hatte, fragte er im Unmut: haben dich deine Schwestern so lange aufgehalten? oder nach anderer Version erinnert er sie daran, daß er sie einst von den Toten (a mortuis) geraubt habe, worauf sie verschwindet (Walter Mapes bei Liebrecht, Zur Volksk. S. 55; Uhland, Schriften 8, 455 ff.).

Auch hinter diesen mortui oder mortuae werden Mahren stecken; doch mögen solche Beziehungen auf die Toten auch ohne die Klangähnlichkeit zwischen Mahrt und mortuus sich eingeschlichen haben, da Verstorbene als im Elbenland weilend gedacht wurden und das Alpdrücken nicht bloß Dämonen, sondern auch Geistern Verstorbener zu-

geschrieben ward: tote Männer kehren zu ihren Frauen zurück, so der Herr von Lustnau, über welchen Uhland und Liebrecht gehandelt haben, und der Egloffsteiner, von welchem Heinrich der Taube zum Jahr 1348 berichtet (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 14. Jahrh. 7, 72), und umgekehrt Frauen zu ihren Männern. Wenn in einer von Luther mitgeteilten Geschichte die tote Frau, welche in neuer Ehe mit ihrem Manne lebt, wieder verschwindet, als er seinen Leibfluch tut, so liegt darin, wie schon Liebrecht (S. 59) erkannt hat, das nemliche Motiv vor, wie in jenen Lorinnensagen; aber es ist falsch, daraus zu folgern, daß all diesen Sagen die Vorstellung vom Totenreiche wesentlich sei: es handelt sich nur um Elben, d. h. um Alpgeister, auch wo ausdrücklich die Seelen Verstorbener genannt werden, und grade daran, daß die tote Frau das Fluchen nicht ertragen kann, ist sie sicher als Mahrte zu erkennen. Übrigens gibt es, wie wir S. 70 ff. sahen, eine rein sagenhafte Art, einer von den Unterirdischen zu werden, die mit dem Sterben nichts zu tun hat, sondern an die Wechselbalgsagen, also an den Alptraum sich anschließt. Eine Wöchnerin auf Silt war von den Unterirdischen in ein Netz gesteckt und wäre davon geschleppt worden, wenn nicht der zum Glück heimkehrende Mann die Räuber verjagt hätte. Diese riefen ihm zu: diesmal hast du gewonnen, aber sobald du über dein Weib fluchst, so versinkt sie in die Erde. Als einst die Frau dem Mann zu lange ausgeblieben war, fuhr er sie an: wo Teufel bist du so lange gewesen? und augenblicklich verschwand sie in der Erde und kam nicht wieder zum Vorschein (Müllenhoff S. 310 Nr. 421). Durch die wiewohl vereitelte Entführung war die Frau den Luren verfallen und zur Lorin geworden, die das Fluchen nicht ertragen kann.

In jener märkischen Sage von dem Manne, der seine Frau fragt, wie es komme, daß sie eine Mahrte sei, ist die einfache Namensnennung ersetzt durch eine Frage, welche sich auf den Namen bezieht. Es springt hier aus der Situation ein neues Motiv hervor, das mythologisch angesehen ihr fremd ist, das der Neugier: mythisch begründet ist bloß das Aussprechen des Namens, sagenhafte Ausschmückung ist die Frage. Anderwärts hat die Neugier allerdings mythischen Grund, wie uns die „Braut von Korinth“ und einzelne Fassungen von „Behüte Gott deine schönen Haare“ gezeigt haben; fällt in ihnen die Neugier einer dritten Person zur Last, so werden wir in der großen Gruppe „Amor und Psyche“ bei späterer Gelegenheit das

nemliche Motiv ohne dritte Person finden, und zwar gleichfalls mythisch begründet. Man könnte also sagen, in jener märkischen Erzählung habe sich ein fremdes Element eingedrängt, wenn man nicht zugeben müßte, daß die Sage auch ohne dessen Kenntnis von selbst darauf verfallen konnte: wo die Nennung des Namens verboten ist, da mag sich leicht die Version einstellen, die Erkundigung darnach und nach Heimat und Herkommen sei verboten gewesen. In Hessen fand ein junger Edelmann auf der Jagd eine schöne Frau und beredete sie, sein Weib zu werden; sie bedang sich, daß er niemals frage, „wer oder von wannen sie sei". Wie aber „die Sachsen- und Hessenkerle müssen saufen", so brach er einst in der Trunkenheit sein Wort, und die Frau verschwand (Zimmerische Chronik 1, 27). Ein Bauer im Ultentale hatte eine Salige zur Frau genommen, und sie gebar ihm dreizehn Kinder; das Paar war in glücklicher Ehe schier alt geworden, und der Mann beobachtete treulich das Gebot, niemals nach der Frau Herkommen zu fragen. Endlich plagte ihn doch die Neugier, und halb im Scherz fragte er, wo sie her sei, sie scheine ihm aus einem Kindleinbrunnen zu stammen. Da rollten ihr zwei zornige Zähren aus den Augen, sie rief mit halberstickter Stimme: Fragst du, so klagst du! und verschwand samt den dreizehn Kindern (Alpenburg, Alpensagen S. 264 Nr. 275). Mit diesem „Fragst du, so klagst du" sind wir denn beim „Schwanritter" angelangt.

Diese berühmte Sage weicht von allen bisher besprochenen dadurch ab, daß nicht eine Lorin, sondern ein Lur darin auftritt. Der Name Lohengrin, den der Schwanritter in einer bestimmten Version führt, dürfte vielleicht sogar aus dem Worte Lur zu erklären sein (vgl. Germania 31, 423). Eben dadurch aber, daß statt des weiblichen ein männlicher Lur eingeführt ist, hat die Sage das eigenartige Gepräge erhalten, dem sie ihren Ruhm verdankt; ganz ähnlich ist die Vertauschung in einer Sage von der Insel Rügen: ein Mädchen, das vom Alp zu leiden hat, fängt ihn auf die bekannte Weise, indem sie ihm den Ausweg verlegt, und am Morgen liegt ein schöner junger Offizier bei ihr, der sie heiratet, aber dann entflieht, sobald sie ihm das Loch in der Wand zeigt, durch das er eingedrungen war; doch kehrte er alle Jahr wieder, um seine Kinder anzusehen (Wolfs Zeitschr. 2, 139 Nr. 2). Der letztere Umstand, daß der Entflohene nach seinen Kindern Sehnsucht empfunden habe, beweist deutlich, daß das nicht eine selbständig aus demjenigen Alptraum, dem der männ-

liche Alp angehört, erwachsene Geschichte ist, sondern eine bloße Nachahmung unsrer Mahrtensagen. Derselbe Fall ist es mit dem Schwanritter; mythisch ist an dieser Sage nur der Anfang: der in einem Schifflein ankommende Lur hat sein Gegenstück an dem angelsächsischen Skeaf, und die Schwanrittersage entstand in der Weise, daß man auf den Skeaftypus die Lorinnensage von der verbotenen Frage aufimpfte. Wenn der scheidende Schwanritter Kleinode in seinem Hause zurückläßt, so ist uns dieser Sagenzug aus „Behüte Gott deine schönen Haare" bekannt. Im übrigen müssen wir uns versagen, auf dies anziehende Thema näher einzugehen; unsre Aufgabe war nur, innerhalb der geschichtlichen Entwicklung die Stelle zu bezeichnen, wo der Lohengrin abzweigt.

Bei Walter Mapes finden wir eine Sage, welche wieder in Erinnerung bringt, daß die Lorinnen Mittagsmahrten sind. Henno mit den Zähnen (so genannt wegen seiner großen Zähne) findet zur Mittagsstunde am Meeresufer der Normandie eine schöne Jungfrau, welche weinend erzählt, daß sie von den Ihrigen im Stich gelassen worden sei, die den plötzlich eingetretenen günstigen Wind benützend davon fuhren, während sie mit ihrer Zofe ans Land gegangen war. Henno heiratet sie, und sie haben Kinder; aber seiner Mutter fällt auf, daß die Frau Sonntags in der Kirche dem Weihwedel ausweicht und sich vor der Wandlung unter irgend einem Vorwand entfernt. Sie beobachtet sie deshalb durch ein Loch in der Wand und sieht, wie sie sich im Bad in eine Schlange verwandelt, dann aber, nachdem sie einen ihr von der Zofe unterbreiteten neuen Teppich in kleine Stücke zerrissen, wieder ihre menschliche Gestalt annimmt; ganz das Nemliche geschieht dann mit der Zofe. Die Lauscherin berichtet ihrem Sohne, was sie gesehen, man holt einen Priester, der die beiden Lorinnen mit Weihwasser besprengt, worauf sie unter lautem Geheul durchs Dach davon fliegen (Liebrecht, Zur Volksk. S. 46 f.). Ganz ähnlich ist die Geschichte der Schloßfrau von Esperver im Bistum Valence; da sie bei der Messe die Kirche nach dem Evangelium zu verlassen pflegte, ohne die Wandlung abzuwarten, hielt sie einmal ihr Mann mit Gewalt zurück, und als der Priester die Worte der Consecration aussprach, fuhr sie durchs Dach davon (Liebrecht, Gervasius S. 26). Die allen Zauber brechenden Worte des christlichen Sakraments vertreten hier die Scheltworte oder die Namensnennung, von denen bisher die Rede war. Daß bei

dieser Wendung des Grundmotivs der Vertrag in Wegfall kommen mußte, leuchtet ein, denn durch das Begehren, daß man sie niemals nötige, die Meßworte mit anzuhören, hätte sich die „Teufelin", wofür unsre Lorin der legendarischen Auffassung erklärlicher Weise gilt, sofort verraten, und es wäre zu gar keinem Ehebunde gekommen.

Bezeichnend ist das Verhältnis der beiden mitgeteilten Versionen: die zweite ist zur völligen Legende geworden, welche bloß die diabolische Scheu vor der heiligen Wandlung hervorhebt, während die erste noch deutlich die volkstümliche Grundlage der Mahrensage durchblicken läßt darin, daß die Frau sich zu Zeiten in eine Schlange verwandelt. Im Gebiet von Langres fand ein Edelmann ein schönes Weib im Walde und heiratete sie. Sie badete gern und oft; einst sah ein Mädchen zu, wie sie als Schlange sich im Bade ringelte, und verriet es dem Gemahl. Der überraschte sie das nächste Mal, und sie verschwand auf immer, so erzählt Helinand bei Vincentius Bellovacensis (Liebrecht, Gervasius S. 66). Das ist eine Variante der bekannten Erzählung von der schönen Melusine. Alle Samstage schloß sich diese in ihrer Kammer ein. Einst konnte ihr Gemahl der Neugier nicht widerstehen; als er aber sah, daß der Leib der badenden Frau in einen Fischschwanz endigte, stieß er einen lauten Schrei aus, und Melusine verschwand (Gredt, Sagenschatz des Luxemburger Landes S. 8).

Daß Melusine alle acht Tage sich zurückzieht, gemahnt daran, daß in „Behüte Gott deine schönen Haare" die Fee alle acht Tage ihren Besuch macht; da nun im alten Melusinenroman erwähnt wird, dem Grafen sei gesagt worden, seine Frau habe dann Zusammenkünfte mit einem Liebhaber (Dunlop-Liebrecht S. 406), so wird noch deutlicher, daß in der Tat ein Einfluß jener Sage stattgefunden habe. Charakteristisch ist der Schrei, den der Gemahl ausstößt, und bei dem die Lorin verschwindet: hier ragt die Mahrtensage noch ganz unverhüllt in die Lorinnensage herein, denn der Aufschrei des erwachenden Träumers ist die Urform, aus der sich das Motiv der Namensnennung und der Scheltworte entwickelt hat, er ist in der Geschichte der Dame von Esperver durch die Worte des Meßpriesters, in der von Walter Mapes mitgeteilten Sage durch den Exorcismus des Schloßgeistlichen ersetzt. Hat die Version von Esperver den Anfang der Geschichte eingebüßt (wie die Lorin im Walde gefunden ward) und geschweigt sie ebenso der badenden Schlange, so hat dafür die Erzählung des Helinand, vielleicht nur in dem knappen Auszug bei Vincenz von

Beauvais, den Aufschrei vergessen und läßt die Lorin fliehen, weil sie sich entdeckt sieht. Der Schrei des Gatten fehlt auch in der folgenden Sage. Herr Raimund von Russet bei Aix findet, als er einst ohne Begleitung ausreitet, ein schönes Weib auf prächtig geschirrtem Zelter und beredet sie, seine Frau zu werden. Sie warnt ihn, sein Glück werde nur so lange währen, als er sie nicht nackt sehe. Er hält die Bedingung für leicht zu erfüllen, aber endlich verletzt er sie doch. In dem Augenblick, da er das verhüllende Laken von der Wanne reißt, in welcher seine Frau badet, verwandelt sie sich in eine Schlange, taucht unters Wasser und verschwindet. Ab und zu bei Nacht kehrte sie wieder, nach ihren Kindern zu sehen (Liebrecht, Gervasius S. 4 f.; vgl. auch Wolf, Beitr. 2, 233). Hier ist ein neues Motiv eingeführt, das Verbot, die Lorin unverhüllt zu sehen, ein Verbot, dem wir in der großen Gruppe von „Amor und Psyche" wiederbegegnen werden. In Folge dessen nimmt die Frau erst dann Schlangengestalt an, als der Mann sein Gelübde bricht, während alle andern Fassungen den Gestaltwechsel mit dem Bade in Bezug setzen.

Im Taubergrund erzählt man sich vom Grafen auf Gamburg, der sich in ein wunderschönes Grasmädchen verliebte, welches bei einem Müller diente, aber ausbedungen hatte, alle Freitage im Walde leben zu dürfen. Es gelang dem Grafen, sie zu belauschen, als sie im Flusse badete, und er bemerkte, daß ihr Leib in einen Fischschwanz endete. Nun wußte er, daß es eine Wasserfrau sei, schlich sich zu der Stelle, wo die Kleider lagen, und nahm ihre Schürze weg. Von nun an war die schöne Graserin des Grafen Geliebte und lebte mit ihm in einem Gebäude, das er in der Nähe der Tauber für sie gebaut hatte; alle Freitage zog sie sich in den Fluß zurück, und der Graf blieb auf seinem Schlosse. Bald schöpfte die Gräfin Verdacht, ein Aufpasser belauschte die Liebenden durch ein Loch, das er in die Türe gebohrt hatte, ein Priester verordnete, man solle ein mit geweihtem Wachs verklebtes Papier unter Anrufung der drei höchsten Namen auf die Schwelle legen: als die Lorin darüber schritt, um sich nach dem Flusse zu begeben, tat sie einen Schrei und verschwand für immer (Wolfs Zeitschrift 4, 164 ff.). Der Fischschwanz vertritt, wie in der Melusinensage, die Schlangengestalt; aber hier bildet er kein Geheimnis für den Geliebten, der ja von vorn herein darum weiß; der Nachdruck liegt wie in der Sage von Esperver darauf, daß die „Teufelin" durch die Macht der drei heiligen Namen

vertrieben wird (die drei höchsten Namen ruft der Tiroler an, wenn die Trud ihn drückt), die Badescene verliert auf diese Weise ihre eigentliche Bedeutung und wird an den Anfang gerückt, wo sie nach dem bekannten Schema vom Fange der Schwanfrauen Verwendung findet. Über jene eigentliche Bedeutung der Badescene müssen wir aber nun noch reden.

Der Kern all dieser Sagen ist leicht auszuschälen: ein Mann, der eine Lorin zur Frau hat, erblickt sie einmal in Schlangengestalt und schreit auf (oder statt seiner ruft Jemand Anderer die heiligen Namen), und die Lorin verschwindet. Die Traumsituation, welche in den Mahrtensagen den Eingang und Rahmen bildet, so daß die Ehe im Grund genommen nur eine Episode des Alptraums ist, steht hier am Ende, aber sie hat den Traumcharakter völlig abgestreift und ist in ein waches Erlebnis umgebildet. Daß die vom Träumenden festgehaltene Mahrte sich in eine Schlange verwandelt, das ist in der Sache selbst begründet; hier dagegen, wo der ganze Vorgang aus dem Zwielicht des Traumes in die Helle der Wirklichkeit gerückt ist, bedarf die Schlangenverwandlung einer besondern Motivierung, eines äußerlichen Behelfes, die Sage löste die Verwandlungsfähigkeit der Lorin von ihrer Person ab und steckte sie in ein Lurod, und dies Lurod ist das Wasser. Wie in russischen Märchen die dämonischen Wesen sich nicht ohne Weiteres verwandeln, sondern zuvor sich auf die Erde werfen, als werde in ihr die vorige Gestalt begraben und steige die neue daraus hervor, so ist hier das Wasser das Element des Durchgangs. Auf der nemlichen Symbolik beruht es, wenn um Altmünster in Häusern, wo ein Sterbender liegt, eine Schüssel mit Wasser vors Fenster gestellt wird, damit die ihre Hülle ablegende Seele sich darin bade und gereinigt entfliege (Baumgarten 3, 107). Weit ausgebildeter ist dieselbe da, wo es sich um den Eintritt einer Seele ins Erdenleben handelt; Mannhardt hat einiges Einschlägige in den antiken Wald- und Feldkulten S. 64 ff. zusammengestellt, anderes wird uns eine später zu besprechende Märchengruppe darbieten.

Übrigens brauchte der Erfinder unsres Sagentypus dies symbolische Motiv nicht erst aus anderen Vorstellungskreisen zu entlehnen, er fand es schon den Sätzen des Mahrtenglaubens eingefügt: um den Heimsuchungen der Trude zu wehren, stellt man in einer oberpfälzer Sage die Füße des Bettes auf Ziegelsteine und diese in ein Gefäß mit Wasser (Schönwerth 1, 227), und in Litauen weiß man, daß die

Laume sich keinem Bette nähert, unter welchem ein Glas Wasser oder eine Schüssel mit Wasser und Brot steht (Veckenstedt 2, 98 Nr. 15). Über das Brot, das nach der letzteren Angabe zur Wahl gestellt wird, vgl. oben S. 184; das Wasser aber hat ohne Zweifel die Bedeutung, den Übergang aus der mahrtenhaften Wandelbarkeit in die dauernde Menschengestalt zu bewirken. Fausts Pferde werden, sobald sie das Wasser berühren, zu Strohwischen, was sie zuvor gewesen waren (Wolf, Beitr. 2, 369), und Ähnliches wird von zauberisch hergestellten Schweinen berichtet. Wer von Geistern oder Dämonen verfolgt wird, ist gerettet, sobald er einen Bach hinter sich hat (Kuhn, Westfäl. Sagen 1, 179 Nr. 191 mit der Anm.; Liebrecht, Zur Volkskunde S. 317 f.); hier verfließt die Vorstellung des zauberbrechenden Durchgangs oder Übergangs mit dem Gedanken an die trennende Grenze, wie denn auch der Waldsaum (Jecklin 3, 68) oder der Dachtrauf Schutz gegen verfolgende Geister gewährt.

Bei der Wichtigkeit, welche das den Gestaltentausch vermittelnde Wasserbad in unsrer Sagengruppe erlangt hat, ist es erklärlich, daß die Lorin geradezu als Wasserfrau gedacht wird, so in der Melusinensage und in der Geschichte aus dem Taubergrund. Aber die Erzählung von Henno mit den Zähnen enthält nichts der Art; und wenn darin die Schlange, ehe sie wieder Menschengestalt annimmt, ein Gewebe zerreißt, so verrät sie damit recht ihren Alpcharakter. Oben, S. 11, ist die Rede davon gewesen, daß man sich gegen verfolgende Lure schützt, indem man ihnen ein Gewandstück hinwirft, das sie zerreißen müssen. Dem Vampyr gibt man einen Strumpf oder ein Netz mit ins Grab, damit er die Maschen auflöse und so gehindert werde, als blutdürstiger Alp umzugehen (Zeitschr. f. deutsche Mythologie 4, 259 ff.). In einem slovakischen Märchen wirft ein Mädchen, vom Werwolf verfolgt, ihr Halstuch hin und ruft: du erjagst mich nicht, eh du nicht dies Tuch in Stücke reißest, zerfaserst, zusammenspinnst, webst und von neuem nähst (ebd. S. 226). Das ist also die Erzählung von des Flachses Qual, umgesetzt in ein wirkliches Tun, das der Dämon in rasender Eile vornehmen muß, der Inhalt des sphingischen Examens wird dem sphingischen Wesen selbst als Aufgabe zugeteilt. Wenn also jene Schlange den Teppich zerfetzt, so soll sie dadurch als sphingische Lorin charakterisiert werden. Auch Hennos lange Zähne sind bemerkenswert. Kinder, die mit langen Zähnen auf die Welt kommen, müssen später drücken und saugen gehn

(Wuttke, Aberglauben[2] § 405; Ploß, das Kind 1, 105). Henno ist also durch seine langen Zähne zum Alp vorbestimmt, er gehört von Geburt an jenen Wesen zu, aus deren Sippe seine nachmalige Frau ist.

Die Sage der Melusine von Lusignan hat mit der Darstellung des Gervasius (oben S. 195) das gemein, daß vor der Eheschließung ausbedungen wird, der Mann dürfe die Frau nicht sehen — zu gewissen Zeiten sei ihm ihr Anblick verwehrt oder er dürfe sie nicht nackt sehen. Auch daß in beiden Darstellungen der Held Raimund heißt, deutet auf näheren Zusammenhang. Wiewohl wir nun die Besprechung jenes Amor- und Psychemotivs für ein ander Mal uns vorbehalten, können wir uns nicht versagen, eine schlesische Erzählung hier noch anzuführen, welche dasselbe enthält; denn die darin auftretende Lorin zeigt besondere Ähnlichkeit mit der lusinischen Melusine. Es ist nemlich eine Nixe, eine Wasserlisse, und die Wasserlissen enden in einen Fischschwanz (Weinhold, Deutsche Frauen S. 46 Anm.). Einst, so berichtet Weinhold, folgte ein Junge der Einladung einer solchen Lisse in ihre Wohnung unterm Wasser, wo sie ihn in der Stube warten hieß. Er aber war neugierig und folgte ihr in die Kammer, da badete sich die Nixe in einer Wanne und war halb Fisch und halb Mensch. Sie schrie laut auf und klagte, sie könne nun nie mehr erlöst werden. Aber da kam eine andere Wasserlisse und führte den Jungen auf den Boden und hieß ihn warten, während sie selbst noch eine Stiege höher gieng. Abermals war der Junge ungehorsam. Da schrie aber die Wasserlisse vor Freude und gab dem Jungen drei Ohrfeigen, und er ward augenblicklich eine Wasserlisse; sie aber war erlöst. Zwei Sagen sind hier zusammengefügt; in der ersten schlägt die Neugier zum Schaden der Nixe aus, in der andern zu dem des Jungen; die erste hat Ähnlichkeit mit der Melusinengeschichte, die zweite gemahnt auffällig an das, was oben S. 189 f. aus der Oberpfalz angeführt ist: wer die Trud eine Trud nennt, erlöst sie und tritt an ihre Stelle. Während gewöhnlich die Namensnennung bewirkt, daß der Alp flieht, ist in der Oberpfalz Ablösung die Folge. Ganz so hat hier die Neugier eine doppelte Wirkung: die Neugier steht statt der Namensnennung, gerade wie wir dies innerhalb des Melusinentypus vorkommen sehen. In der oberpfälzer Sage ist beides beisammen. Ein Knecht hat eine Dirne im Verdacht und versteckt sich hinter dem Ofen, um sie zu belauschen; als er seinen

Verdacht bestätigt sieht, ruft er: So, bist du die Trud? Da dankt sie ihm, daß er sie abgelöst (Schönw. 1, 219).

Noch bleibt über den Namen Melusine Einiges zu sagen. Die von Baring Gould herrührende Hypothese, daß Melusine aus Melissa, Mylitta entstanden sei (vgl. Germania 16, 220), wird wohl keine Anhänger mehr haben. Aber auch Desaivres bestechende Deutung aus mère Lusine hat ein schweres Bedenken gegen sich in dem Umstand, daß in Böhmen die Windsbraut Melusina heißt und daß ihr ein Mehlopfer dargebracht wird (Grimm, Myth.[4] 3, 179; Grohmann, Sagen S. 44; Aberglauben S. 2 f.); auch in Niederösterreich ist als eine bei starkem Wind übliche Redensart aufgezeichnet: Melusina pfeift (Germania 29, 104 Nr. 29). Diese Bezeichnung und dieser Gebrauch sind so verbreitet, daß es kaum angeht, sich bei der Vermutung, das Volksbuch von der schönen Melusine habe dazu den Anlaß gegeben (Germ. 16, 219), zu beruhigen. Wenn in Böhmen und Mähren die deutsche Perahta Eingang gefunden hat (Grohmann, Abergl. S. 1 f.), so war dabei kein literarischer Einfluß tätig, hier wirkte lebendiger Volksglaube; ist aber die böhmische Melusina von ausländischer Herkunft (und der Umstand, daß ihr Name sich nicht aus dem Slavischen erklärt, spricht dafür), so muß sie wohl gleich Perahta dem deutschen Volksglauben angehört haben.

In Westflandern sagt man: Alvina weint, wenn der Wind heult und pfeift (Wolf, Niederl. Sag. S. 669 Nr. 584; Beiträge 2, 233. 364), gerade wie in Böhmen, Melusina fliege mit ihren Kindern jammernd durch die Luft. Alvina bedeutet Elbin; Melusina mag einen ähnlichen, vielleicht bestimmteren Sinn ausdrücken. Es gibt eine tschechische Medulina, d. i. Honigfrau (Grohmann, Sagen S. 134), und dieser Name könnte eingewirkt haben auf die Auffassung eines althochdeutschen Melusind (vgl. den Frauennamen Milesindis bei Förstemann Sp. 930), um so mehr, als auch sonst das d in sind abfallen kann und statt Ermensind ein Ermensina vorkommt (ebd. Sp. 1102), wozu Formen wie Amalsinna, Florisinna u. a. (ebd. 1103; Zimmer, Nominalsuffixe S. 292) zu vergleichen sind. Ein solches Melusind, gebildet mit dem häufigen Namenwort sind, würde „Staubfahrerin" ausdrücken. Unser Wort Mehl, althochdeutsch melo, bedeutet nemlich in der alten Sprache auch Staub: das Mehl stob den Juden unter den Füßen, heißt es im Renner, so trocken war der Boden, als Moses sie durchs rote Meer führte; Konrad von Würzburg personificiert im Trojanerkrieg

den Leumund, das Gerücht, wie Virgil die Fama, und nennt ihn schneller als ein Vogel, er stiebe über Feld gleich dem Mehl der Windsbraut; an einer andern Stelle des nemlichen Gedichtes stürmt die von Menelaos geführte Rotte in den Streit rascher als des Windes Mehl. Sprach man also vom Mehl des Windes und der Windsbraut, d. h. von dem Staubwirbel, worin die Mittagsfrauen und dgl. dahinfahren, dann ist Melusind eine durchaus zutreffende Bezeichnung für die Windsbraut, und das böhmische Melusina = Windsbraut erklärt sich einfach und schön aus dem Deutschen. Das Mehlopfer an die Melusina und, in Deutschland, überhaupt an den Wind, wird auf diese Weise bedeutsamer, wenn wir es als fromme Nachahmung des Mehls ansehen dürfen, in welchem die Windgeister dahinwirbeln; die griechischen Windsbräute, die Neraiden, bekommen Honig und Milch (Schmidt, Volksleben S. 124 ff.). Statt Mehl wird auch Salz geopfert, und es ist vielleicht nicht zufällig, daß Salz und Mehl unter den drei weißen Gaben (oben S. 184 f.) genannt wird, mit denen man sich von der Mahrte loskauft.

Spricht nun einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß Melusina einst ein deutscher Name für die im Windesmehl fahrende Alvina, Lorin oder Mahrte war, so wird man Gaidoz Recht geben, wenn er die Deutung der lusinischen Melusine als mère lusine ablehnt und die Formen Merlusine, Meurlusine 2c. für volksetymologische Anlehnungen an den Namen Lusignan hält (vgl. die nachher angeführte Nowacksche Schrift S. 32). Aber jene Deutung zeigt uns den Weg, auf welchem der Name in die Sage gekommen sein mag: Jean d'Arras, als er die ausführliche Darstellung der lusinischen Stammsage unternahm, konnte für die Ahnfrau des Schlosses Lusinia den Lorinnennamen Melusine um so leichter wählen, als ihre Schlangengestalt zugleich die Anknüpfung der Lorinnengeschichte ermöglichte. Denn ursprünglich scheint man auf Schloß Lusignan nichts weiter gewußt zu haben, als daß der Tod der Familienglieder und andere wichtige Ereignisse durch das Erscheinen einer Hausschlange angekündigt wurden (vgl. die von Jean d'Arras mitgeteilte Anekdote bei Keightley 2, 347). Vielleicht aber fällt die Aneignung des Namens und dann wohl auch der Sage durch die Lusignans selber in eine weit frühere Zeit: in den Häusern Poitou, Limousin und La Marche war Melisendis, Melesine ein beliebter Frauenname, wie schon Dom. Mazet hervorgehoben hat (Marie Nowack, Die Melusinensage 1886, S. 19 f.). Bestätigt sich damit die

aufgestellte Form Melusind gerade von französischer Seite, so scheint auch die mythische Bedeutung des Wortes auf gallischem Boden lebendig geblieben zu sein, wie in Böhmen; Melusine zürnt, sagt man in Bourgogne beim Gewitter (ebd. S. 26). Sonach hätten unsre westlichen und östlichen Nachbarn eine Benennung bewahrt, die dem Deutschen längst abhanden kam; wenn die Lorin des Ritters von Staufenberg in der mündlichen Überlieferung Melusine heißt (Mones Anzeiger 3, 88 ff. Nr. 1. 2), so muß das auf Einwirkung des Volksbuches von der schönen Melusine beruhen, denn ein einstiges Melusind würde heute Melsind lauten, und in dem alten Gedicht vom Staufenberger hat die Lorin der „Mortenau" gar keinen Namen. Ob die Schlangenjungfrau auf dem Milsenberge, in welchem Kornmann einen Melusinenberg vermutet (Wolf, Deutsche Sag. S. 201), hieher gehöre darüber wage ich keine bestimmte Meinungsäußerung. Auch will sich die ganze vorstehende Erörterung nicht für stichhaltiger geben als sie beim Mangel eines unzweideutigen deutschen Zeugnisses sein kann; aber die böhmische Melusina schien darauf zu weisen, daß die lusignanluxemburgische Melusine ihren Namen nicht von einem französischen Herrengeschlecht habe.

Im Volksbuch von der schönen Melusine schilt Raimund seine Frau eine Schlange. Statt zu schelten, hätte er auch fragen können, nach dem Muster jener märkischen Sage, wo der Mann seine Frau durch die Frage, warum sie eine Mahrte sei, zum Verschwinden nötigt. Auch in den mehrfach erwähnten Sagen vom Ablösen der Drute geschieht die verhängnisvolle Namensnennung in Form einer Frage: So, bist etwa du die Drud? Statt: wie kommt es, daß du eine Mahrte bist? läßt sich für den all diesen Ausrufungen zu Grunde liegenden Aufschrei noch eine andere Wortfassung denken. So konnte Peleus, als er sah, wie Thetis sein Kind ins Feuer warf, den bloßen Schreckenslaut, von dem die Überlieferung berichtet, in die Frage umsetzen: Warum tust du das? Von hier aus erklärt sich eine persische Sage. Es hat sich uns wiederholt gezeigt, daß griechische Mythen ganz auf demselben Boden gewachsen sind, wie nordeuropäische Sagen, und so ist es erklärlich, wenn auch bei den Persern dies uralte indogermanische Erbgut zum Vorschein kommt. Damit aber der Sprung ins ferne Morgenland nicht allzu unvermittelt komme, schicken wir eine Erzählung voran, aus welcher jene Urgemeinschaft deutlich erhellt. Ein Tscherkesse ritt Abends spät seinem Gehöfte zu, als plötzlich eine Peri hinter ihm

aufs Pferd sprang und ihre Arme um seinen Hals schlang. Er schaute sich erstaunt um und sah ihre große Schönheit und ihre langen, herrlichen Haare. Da zog er leise den Dolch, faßte ihre Hand und schnitt ihr ein Stückchen vom Nagel ab, welches er in der Tasche verbarg, dadurch war sie sein eigen. Zu Hause sperrte er sie, wenn er ausgieng, in eine der großen Amphoren, worin das Wasser aufbewahrt wird, aber sie sang ihm so schön vor, und ihre Stimme lautete so kläglich, und sie wußte ihn so zu liebkosen, daß er ihr das Stückchen ihres Nagels wieder zurückgab und damit die Freiheit (Wolf, Beitr. 2, 263 Anm.). Wie hier der Mensch die Peri, so bringt umgekehrt die rauhe Else den Wolfdietrich in ihre Gewalt, indem sie ihm zwei Locken vom Haupte und die Nagelspitzen von den Fingern schneidet (Heldenbuch 3, 213 ff.). Der Aberglaube, es sei gefährlich, Nägelabfälle oder Haare im Freien wegzuwerfen, weil man dadurch fremder Zauberkraft einen Anhalt zu schaden gebe, gehört gleichfalls hieher, und wir sehen, daß er ein auf Menschen angewandter Satz der lurischen Mythologie ist. Denn der abgeschnittene Nagel der Peri entspricht dem geraubten Schwanenhemd u. dgl., er ist ein Lurod, woran die Mahrtenmacht gebunden ist. Ihre schönen langen Haare aber sind Mahrtenhaare. In der Peri erkennen wir eine Lorin wieder.

Eine andere Ehestandsgeschichte von einer eben solchen Peri berichtet uns Althabari. Ein Kaiser von China hatte auf der Jagd eine weiße Schlange vor den Angriffen einer schwarzen gerettet und mit nach Hause genommen. Am andern Morgen stand ein wunderschönes Weib im Zimmer und gab sich als eine Peri zu erkennen; die schwarze Schlange sei ein Diw gewesen, der sie habe erdrosseln wollen. Aus Dankbarkeit versprach sie dem Kaiser ihre Schwester zur Frau; er werde glücklich mit ihr sein, wenn er sie nie frage, warum sie dies oder jenes getan. Der Kaiser war einverstanden und die Vermählung gieng vor sich. Die Peri war so schön, daß es ihm unmöglich schien, sich nur einen Augenblick von ihr zu trennen. Als sie einen Knaben geboren hatte, flammte vor der Tür ein Feuer auf, und die Kaiserin warf ihr Kind darein, da waren Feuer und Kind verschwunden. Beim zweiten Kind erschien eine Bärin; der warf die Peri das kleine Mädchen in den Rachen, worauf die Bärin verschwand. Der Kaiser sprach kein Wort darüber, als aber auf einem Feldzuge mitten in der Wüste die Peri alle Brotsäcke

und Wasserschläuche aufschnitt und die Vorräte zerstreute, so daß das Heer dem Hungertode preisgegeben schien, brach er scheltend los und stellte seine Frau zur Rede. Sie beklagte seine Neugier und sagte, das verbrannte Kind sei nicht lebensfähig gewesen, das zweite lebe noch und werde von der Bärin gesäugt, die Vorräte aber habe ein Verräter vergiftet gehabt. Alsbald erschien die Bärin und brachte das Kind herbei, die Mutter aber verschwand. Das Kind war Balkis, die sagenberühmte Königin von Saba (Hammer, Rosenöl 1, 162 ff.).

Eine Variante teilt Weil, Biblische Legenden der Muselmänner S. 253 f. mit und bemerkt dazu, der fragende Kaiser gleiche dem Moses bei Alchidhr. Damit ist eine Koranlegende gemeint. Als Moses die Kinder Israel durch die Wüste führte, traf er den Propheten Alchidhr und bat ihn um seinen Unterricht. Jener willigte ein, unter der Bedingung, daß Moses niemals frage, sondern die Aufklärungen abwarte. Aber dreimal konnte sich Moses nicht enthalten zu fragen, da gab ihm Chidhr, der ewig Junge, den Abschied, nachdem er ihm die Gründe der drei Handlungen mitgeteilt hatte, die jenem unbegreiflich erschienen waren (ebd. S. 176 ff.; Dunlop-Liebrecht S. 312; Rosenöl 1, 121 ff.). Im Abendland ist diese Erzählung bekannt als die Legende vom Einsiedler und vom Engel (Gesta Romanorum cap. 80, wo Österley die Literatur verzeichnet; Gonzenbach, Sicil. Märchen Nr. 92; Gering, Islendzk Æventyri 2, 247 f.). Die Ähnlichkeit unsrer Perigeschichte mit jenen Legenden hebt auch Liebrecht, Gervas. S. 66 Anm. 2 hervor. Deshalb seien ein paar Worte über diese gestattet.

Das Thema, die Frage an Gott oder das Schicksal, warum das und das so sei, also das Zulassungsproblem findet sich auch sonst in Märchen behandelt, die äußere Form aber — ein Sterblicher mit einem Engel auf Reisen — ähnelt dem Märchen vom dankbaren Toten, das wir in einem späteren Buche zu betrachten haben. Gerade die altertümlichsten Fassungen dieses Märchens haben die Besonderheit, daß der überirdische Begleiter zum Entsetzen seines sterblichen Schützlings einen Mord begeht, und in der russischen Version bei Dietrich S. 206 zündet er ein Feuer vor dem Zelte an und schleudert darein die Schlangen, welche aus dem Leibe der ermordeten (und nachher wiederbelebten) Frau gekommen waren. Auch für jene Legenden mit dem Verbot des Warum ist ein Mord charakteristisch, der den Einsiedler (oder Moses) irre an seinem Begleiter macht, und die Scene

mit dem Feuer gemahnt an das Feuer in unsrer Perigeschichte. Sollten jene Legenden ihre Grundlage im „Dankbaren Toten“ haben, dann würde sich erklären, warum unsre Perigeschichte gleichfalls Ähnlichkeit mit ihm zeigt: sie müßte den Einfluß der Legenden erfahren haben zu einer Zeit, da diese noch dem „Dankbaren Toten“ näher standen als die uns überlieferten Formen.

Mag übrigens der Ursprung der Legenden auch ein anderer sein, so bleibt doch so viel bestehen, daß die Perisage in dem Fragmotiv ihnen nachgebildet scheint, daß also hinter ihr eine einfachere, von diesen Einflüssen unberührte Gestalt liegt. Diese zu erschließende Fassung wird so gelautet haben, daß die Peri entfloh, als der Kaiser nicht etwa nach dem Grunde fragte, sondern zornig darüber schalt, daß ein Kind ums andere gleich nach der Geburt verschwand: das Geschick der kleinen Balkis wird sich in Märchenweise dreimal wiederholt haben. Im Gegensatz nemlich zu den gewöhnlichen Sagen von der Mahrtenehe, wornach die fliehende Mutter dem Vater die Kinder daläßt, sowie zu jenen andern, wornach sie dieselben mitnimmt, scheint auch die Auffassung vorhanden gewesen zu sein, daß Lorinnen, welche mit einem Sterblichen die Ehe eingegangen hatten, ihre Kinder gleich nach der Geburt den Ihrigen, also den Luren abliefern mußten.

Belege dafür, die Wasserfräulein betreffend, findet man bei Schönwerth 2, 200 ff. Die nemliche Anschauung liegt dem bekannten Märchen vom Marienkind zu Grunde. Ein Mädchen, das in den Himmel aufgenommen ist, wird daraus verstoßen, weil es ein verbotenes Gemach betreten oder durch ein verbotenes Fenster geschaut hat. Von einem jagenden König im Wald gefunden wird sie dessen Gemahlin; so hingerissen ist er von ihrer Schönheit, daß ihn auch ihre Stummheit nicht stört: Maria hat ihr nemlich bei der Vertreibung aus dem Himmel die Sprache geraubt. Dreimal bringt die Königin ein Kind zur Welt, aber jedesmal kommt Maria und holt das Kleine, wobei sie die Königin mit Blut bestreicht, so daß der Verdacht entsteht, die Mutter habe ihr Kind gefressen. Schließlich ergrimmt der Gemahl und läßt sie zum Scheiterhaufen oder aufs Blutgerüst führen; da im letzten Augenblick erscheint Maria und bringt die Kinder zurück, die vielgeprüfte Königin aber erlangt auch die Sprache wieder (Literatur bei Cosquin 2, 61 f.; vgl. Colshorn S. 95 Nr. 32). Vermutlich ist dies Märchen vermöge einer starken Veränderung aus einer Mahrtensage hervorgegangen dieses Inhalts: Eine Mahrte ist aus ihrer über-

weltlichen Heimat um einer Übertretung willen verstoßen, findet trotz ihrer Stummheit — über diese Mahreneigenschaft vgl. oben S. 123 und den Abschnitt über Thetis — einen Gatten, muß aber ihre Kinder den Luren hergeben, und als jener hierüber zürnt, werden zwar die Kinder wiedergebracht, aber die Mutter verschwindet. Die Abänderung, welche das Märchen vornahm, besteht darin, daß die Lorin zu einem sterblichen Mädchen gemacht wird, das durch besondere Umstände in den Himmel aufgenommen ist; dem entsprechend bleibt sie dann am Schluß, statt zu verschwinden, auf der Erde und lebt glücklich mit dem Gatten und den wiedergewonnenen Kindern.

Daß aber die Vorstellung von einer aus der Heimat verstoßenen Mahrte oder Lorin keine müßige Phantasie, sondern sagenmäßig sei, ist nun zu erweisen. Die Melusinensage, von der wir eben herkommen, enthält in der Fassung bei Jean d'Arras die Angabe, sie sei die Tochter einer Königin von Albanien (Elbenland?) gewesen und habe den Aufenthalt auf der „Verlorenen Insel" durch ein Vergehen eingebüßt, dessen Strafe darin bestand, daß sie jeden Samstag zur Schlange werden mußte, bis sie einen Gemahl fände, der verspräche, sie während ihrer Verwandlung nie mit seiner Gegenwart zu behelligen (Dunlop-Liebrecht S. 406). Hieher gehört auch ein Märchen des Somadeva. Eine Königstochter erklärt, nur einen Mann, der die Goldstadt gesehen habe, heiraten zu wollen, und ihr Vater läßt dem gemäß einen Aufruf ergehen. Ein junger Brahmane Saktideva macht sich auf den Weg, die Goldstadt aufzusuchen, und nach mancherlei Abenteuern, deren Schilderung Anklänge an die Irrfahrt des Odysseus bietet, gelangt er wirklich dahin. Von der Beherrscherin der Stadt erfährt er, daß sie drei Schwestern hatte, die *wegen eines übermütigen Streiches verwünscht worden sind, in der irdischen Welt geboren zu werden*, und in Folge dessen ihre himmlischen Leiber verlassen haben und in die Welt der Menschen hinabgestiegen sind. Er erhält die Erlaubnis, *den ganzen Palast zu betrachten, nur auf eine gewisse Terrasse dürfe er nicht steigen.* Als er es dennoch tut, findet er drei schlafende Mädchen, darunter das Ebenbild jener Königstochter, um deren willen er die Reise unternommen hat. Die Strafe für seine Übertretung bleibt nicht aus: von einem Pferde, das er besteigt, abgeworfen, fällt er in das Wasser eines Sees, *taucht tief hinab und findet sich wieder in seiner irdischen Heimat.* Er begibt sich zur Prinzessin, und um zu beweisen, daß er in der

Goldstadt gewesen, fragt er sie, wie es möglich sei, daß sie als Leiche dort oben liege und dennoch lebend hienieden umherwandle. Da verließ die Prinzessin ihren irdischen Leib und verschwand (Katha Sarit Sagara, Sanskrit und Deutsch von H. Brockhaus S. 129 ff.; im Auszug bei Wolf, Beitr. 2, 74 ff.).

Das Märchen ist weit ausgesponnen und berichtet, wie der Held, der schließlich selbst ein Angehöriger der Goldstadt wird, nicht bloß den beiden andern auf die Erde verwünschten Jungfrauen zur Heimkehr verhilft, sondern auch alle vier Schwestern heiratet, weicht also stark von der abendländischen und sicherlich auch ursprünglichen Märcheneinfachheit ab. Der Schluß des von uns ausgehobenen Stückes zeigt, daß die Grundlage jener Sagentypus bildet, dessen Repräsentant die märkische Sage ist von der Mahrte, welche auf die Frage, wie es komme, daß sie eine Mahrte sei, davon fliegt. Weil aber das Märchen so gewendet ist, daß der Held schließlich in den Himmel eingeht und dort die vier Mahrten heiratet, ist von einer irdischen Mahrtenehe nicht die Rede, sondern die nemliche Scene, welche nach unsern abendländischen Darstellungen der Ehe ein Ende zu machen pflegt, hat hier die Bedeutung, daß die Mahrte nach der Heimat gelangt, wo dann die Heirat stattfindet; spezifisch indisch ist auch, daß die Mahrten durch Wiedergeburt auf der Erde leben, statt als Genien den Sterblichen zu erscheinen. Auf indogermanischer Anschauung dagegen beruht es, wenn die Leiber der Jungfrauen in der Goldstadt schlafend liegen, während ihre sterblich bekleideten Seelen auf Erden wandeln. In einer Sage auf der Insel Rügen klagt eine Mahrte, der man ihr Fahrzeug vorenthält: wenn meine Mutter nun ihre Tochter wecken will, wo ist ihre Tochter dann? (Wolfs Zeitschr. 2, 141 Nr. 4). Und in Oldenburg gibt es eine Erzählung von einer gefangenen Mahrte, die gerade noch zur rechten Zeit nach Engelland zurückkehren konnte, ehe man daselbst ihren Leib, welcher tot dalag, bestattete (Strackerjan 1, 388 § 251, h). Das letzte Beispiel zeigt, auf welchem Boden diese Vorstellungen erwachsen sind: man übertrug die Ansicht, daß die Seelen von Menschen, welche drücken gehen, aus dem Leibe ausfahren, auf die Mahrten aus Engelland, so daß auch diese dämonischen Mahrten ihren Leib schlafend oder scheintot zurücklassen.

Die Mahren des Saktidevamärchens sind Vidyadharen genannt (d. i. die Wissenschaft Tragenden), wofür sich auch die Bezeichnung

Kamarupins (nach Belieben Gestalt annehmende) findet. Wenn wir nun Recht haben, daß das Marienkind als eine solche wegen Ungehorsams aus dem Himmel verstoßene Vidyadhara zu betrachten sei, so mag sich daraus für die Vidyadharen ergeben, daß ihre Verschuldung ursprünglich in dem Betreten des verbotenen Ortes bestand, wie beim Marienkind, und daß die Terrassenscene, welche den Saktideva wieder auf die Erde zurückbefördert, auf ihn nur übertragen sei: die Schuld der Vidyadharen wird eben die gewesen sein, daß sie durch das verbotene Fenster nach der menschenbewohnten Erde herabäugelten und die Sehnsucht nach den Jünglingen dieser Welt kennen lernten. Das „Marienkind" steht in der Mitte zwischen „Saktideva" und der Perigeschichte: das himmlische Vorspiel der Verschuldung stimmt zu dem Vidyadharenmärchen, das Verschwinden der Kinder zu der Erzählung von der Mutter der Balkis. Die Stummheit des Marienkindes, das von zwei Seiten mit Fragen bestürmt wird, erstlich sein Vergehen eingestehen, zweitens über den Verbleib der Kinder Rechenschaft geben soll, erinnert an das Schweigen der Peri, welche Auskunft über die Gründe ihrer Handlungen verweigert; die Grundlage der Perigeschichte wird dieselbe gewesen sein, wie die des Marienkindes, und man kann sich vorstellen, daß es eine Sage von der Mahrtenehe gab, welche die Bedingung von Seiten der Mahrte enthielt: frage mich nie um das Schicksal unsrer Kinder, wie anderwärts: frage mich nie um meine Mahrtenschaft. Mannhardt (2, 69) hat geglaubt, die Mutter der Balkis mit der Mutter des Achilleus in Parallele stellen zu sollen; allein die Ähnlichkeit mit „Marienkind" streitet dawider. Da „Marienkind" seine mythische Durchsichtigkeit eingebüßt hat und die Perigeschichte durch den Einfluß der Legende vom Einsiedler und Engel getrübt ist, so läßt sich freilich der Beweis nicht so einleuchtend führen, als zu wünschen wäre.

Mit der Balkisgeschichte hat große Ähnlichkeit die altindische Bhîshmasage. Eine reizende, dem Ganges entstiegene Frau willigt ein, des Königssohnes Santanu Gattin zu werden unter der Bedingung, daß er nie nach ihrem Namen frage und keine ihrer Handlungen tadle. So oft sie ein Kind geboren hat, trägt sie es zum Strom und wirft es unter den Worten „ich liebe dich" ins Wasser. Als sie es beim achten Kind gerade so machen will, ruft der König: Den töte nicht. Wer bist du, daß du die eignen Kinder morden kannst? Sie versetzt: das Kind wirst du behalten, aber mich verlieren; ich bin die Göttin Ganga·

Indem sie die Neugebornen ins Wasser warf, wurden diese wieder, was sie zuvor gewesen, Vasavas, Naturgenien. Die Erzählung steht der auf S. 204 geforderten Urform der Valkissage sehr nahe. Vergleichen wir sie mit der Geburtsgeschichte des Achilleus, so fällt auf, daß in dieser die Bedingung „tadle nicht" fehlt, dafür aber das trotzige Schweigen der in erzwungener Ehe lebenden Mahre Thetis erwähnt ist: die indische und die griechische Sage gehören zwei verschiedenen Entwicklungsreihen an. Unmöglich ist es nicht, daß bei dem Umgestaltungsprozeß, welchen die griechische durchgemacht hat, der Typus, dem die indische zugehört, von Einfluß gewesen sei; aber gezwungen sind wir zu einer solchen Annahme nicht, und die Ähnlichkeit beider Sagen kann sich zufällig ergeben haben. Achill soll im Feuer zum Helden geläutert werden, Bhîshma dagegen durchs Wasser hindurch (vgl. oben S. 196 f.) den Ausweg aus dem irdischen Dasein finden.

Daß die Sippschaft der Mahrte sich in deren irdische Angelegenheiten mischt, wie wir vorhin gesehen haben, das ist natürlich freie Erfindung der Sage und hat keine andre mythische Unterlage, als die Abneigung, welche oben in dem Märchen S. 99 ff. die Schlangen gegen eine Heirat der Prinzessin mit dem Bauer zeigen. Ein wie verändertes Gesicht selbst die einfachste Sagenform durch Anbringung jenes Zuges gewinne, kann folgende Erzählung lehren. Eine wilde Frau war mit einem Bauern verheiratet, verschwieg ihm aber beharrlich, wie sie heiße. Da ereignete es sich einmal, daß sie gerade den Garten von Würmern reinigte, als ein anderes wildes Fräulein vorübergieng. Diese sah ihr eine Weile zu und sagte in wehmütigem Tone: O meine liebe Gertraud, wie fressen die Würmer dein Kraut! Da hiedurch der Name den anwesenden Leuten bekannt geworden war, wurde sie traurig, hub zu weinen an und verschwand; nur alle Samstage kam sie wieder, die Kinder zu besorgen (Zingerle S. 34 Nr. 43; Wolfs Zeitschr. 2, 183 Nr. 28). Der ganze Unterschied vom einfachen Typus der Alptraumsage besteht darin, daß nicht der Mann, sondern eine Lorin den Namen ausspricht; aber es fällt dadurch der Ehevertrag weg, der Mann braucht nicht zornig zu werden, die ganze Scene ist verändert.

Wir müssen noch einmal auf jene welschtirolische Sage zurückgreifen von der Vivana, welche nicht Geiß genannt sein will. Die

logische Entwicklung ist die, welche wir früher betrachtet haben, daß dennoch einmal das Wort Geiß fällt und die Vivana verschwindet. Nun gibt es aber eine Variante mit folgendem Schlusse: auf dem benachbarten Berge habe eine mächtige Stimme gerufen: komm, komm, Taratta; Taratong ist gestorben (Hörmann S. 9). Offenbar müßte angegeben sein, in dieser Version fehle die Bedingung wegen des Wortes Geiß; man vergleiche die Fassung aus Ronchi bei Borgo, welche genau mit der Vivana-Geschichte übereinstimmt, nur die Bohnen vergessen hat: Ein junger Bursche fuhr oft in einen Wald um Holz. Dort fand er immer drei junge schöne Eguane, und so oft er mit dem beladenen Wagen zurückfuhr, setzten sie sich auch darauf und begleiteten ihn fast bis zu seinem Hause. Die jüngste gefiel ihm so, daß er sich in sie verliebte und sie gern zum Weibe gehabt hätte. Er gieng zu einer Alten und fragte sie um Rat. Diese lehrte ihn, sobald die drei wieder mit ihm führen, solle er, bevor sie abstiegen, sagen: Ji biso ciaro, la più bella resti sul carro! (.... die Schönste soll auf dem Karren bleiben). Der Bursche tat so und heiratete seine Schöne. Sie bekamen auch Kinder, und sie war eine wackere, stille Frau. Nach Jahren hörte sie einmal rufen: Komm, Tarandina, denn der Tarandone liegt auf der Bahre. Das sollte bedeuten, daß sie in ihr früheres Heim zurückkehre, weil ihr Vater gestorben sei. Da verschwand sie aus dem Hause und ward nie wieder gesehen (Schneller S. 217). Also die Botschaft an Tarandina hat dieselbe Wirkung wie das Aussprechen des Namens Geiß, und der Umstand, daß beide Schlüsse gleichberechtigt neben einander stehen, zeigt, daß sie mythisch gleichwertig sind. Es kommt demnach nicht auf den Inhalt der Botschaft an, sondern darauf, daß der Name Tarandina genannt wird, wie in der deutschtirolischen Sage der Name Gertraud: der Tod des Vaters ist frei erfundene Zutat, wie dort die Würmer am Kraut.

Aber gerade diese Fassung muß schon uralt sein, denn sie ist weit verbreitet. In der Regel ist noch eine Mittelsperson eingeschoben, wie in folgender Sage aus Vallarsa: Ein Fuhrmann hatte ein Weib von unbekannter Herkunft. Eines Abends, als er durch den Wald fuhr, hört er eine Stimme hinter sich rufen: sag der Mao, daß Mamao gestorben sei. Verwundert schaut er sich um, kann aber nichts sehen. Zu Hause erzählte er den Vorfall seinem Weibe. Da verschwand diese vor seinen Augen, und er sah und hörte nie wieder Etwas von ihr (Schneller S. 210 Nr. 4). Es leuchtet ein, daß diese Form dem

Urtypus näher steht, als die andere, wornach die Lorin selbst den Ruf aus dem Walde vernimmt; denn so kommt das Wort aus dem Munde des Gatten, d. h., wenn wir an die Situation des Alptraums denken, des Schläfers. Oft aber bringt eine beliebige dritte Person die Botschaft; und statt als Frau, befindet sich die Lorin als Dienstmagd im Hause (wie ja auch das gefangene Doggi nicht immer geheiratet wird, sondern Magddienste verrichtet). Ein Beispiel hiefür ist Schneller S. 212 Nr. 7. Indem die Sage allmählich vergaß, daß die Hauptsache nicht die Botschaft, sondern der Name der Lurin sei, ließ sie auch den Namen ganz weg und variierte außerdem den Inhalt der Botschaft, welche nunmehr fälschlich das Aufglühen der Morgenröte (was andere Sagen das Krähen des roten Hahnes nennen) ankündigt — dies wenigstens scheint der mythische Gehalt des blinden Feuerlärms in folgender Erzählung. Zu Waldorf bei Tübingen pflegten weiße Fräulein oder Erdweiblein in die Spinnstube zu kommen. Einmal, als sie wieder da waren, ließ sich plötzlich vor der Tür eine fremde Stimme hören, welche rief: o weh, o weh, der Heuchelberg brennt. Da antwortete das eine Fräulein: o weh, o weh, meine armen Kind! Und wie der Wind waren sie verschwunden und ließen sich nie wieder blicken (Meier S. 20 Nr. 11; zu dem Ausruf vgl. Bartsch 1, 48 Nr. 68; Ralston S. 201 ff.; Germania 29, 109. 411 f.). Ebenso kamen die Venediger des Hittisberges in einschichtige Häuser mitunter zur Stubete; begab es sich aber, daß Streit und Zank entstand, so flohen sie unter dem Ruf: Orla brennt, Orla brennt! (Vonbun, Sagen S. 16). Das ursprüngliche Motiv scheint hier völlig verwandelt, sofern die Luren selber den Ruf tun; in Wirklichkeit aber tritt gerade diese Vorarlberger Sage dem Urtypus wieder besonders nahe, denn Fluchen und Schelten vertreibt den Alp: so enthält eigentlich die Erzählung das Grundmotiv zweimal, aber die eine Fassung desselben ist völlig verdunkelt und an die falsche Stelle gerückt.

Daß der verhängnisvolle Name mittelst einer Botschaft ins Haus gebracht werden mußte, ergab sich bei dieser Sagenform sehr einfach; und ebenso leicht verfiel man darauf, die Ursache der Flucht im Inhalt dieser Botschaft zu suchen, wobei denn kaum eine schlichtere Motivierung zu denken ist, als durch den eingetretenen Todesfall (eine eigentümliche Weiterbildung zeigt Müllenhoff Nr. 401). Aber die unermüdliche Sage beutete auch diesen Umstand weiter aus; sie steigerte

die Todesnachricht zu einer für das ganze Elbenvolk bedeutsamen. In Oldenburg zieht ein ganzer Schwarm Erdmännchen aus dem Bauernhofe ab, als die Nachricht eintrifft, ihre Königin Fehmöhme (oder Fehkmöhme) sei tot (Strackerjan 1, 402 § 257, f). Die Lausitz kennt sowohl die einfachere Sagenform (Haupt 1, 36 Nr. 32), als diese pompösere (ebd. 31 ff. Nr. 27). In einer Wochenstube halten Zwerge ein nächtliches Fest, da kommt die Nachricht, die alte Mutter Pump sei tot, und Alles flüchtet. Zum Dank für die Überlassung des Festsaales lassen die Zwerge drei segenbringende Kleinode zurück. Ebenso hinterlassen in der eben angeführten Oldenburger Sage die abziehenden Erdmännlein einen Kessel von besonderer Arbeit. Also auch hier bringt die Sage die Kostbarkeiten der Elbenwelt an — ein Zug, der schon der einfacheren Form nicht fremd ist. In jener welschtirolischen Sage von der Mao, welche fortgeht, weil Mamao gestorben ist, dreht die Lorin beim Abschied ein Stückchen Speise rund, wirft es mit voller Kraft an die Decke und ruft: so lange dies dort hängt, wird für das Haus Alles gut gehen (Schneller S. 210 Nr. 4). Durch ein Stück Speise wird hier die Verbindung der scheidenden Lurin mit dem Hause aufrecht erhalten, ähnlich, wie wir früher sahen, daß sie durch eine Elbenspeise, die der Hausherr ißt oder seinen Ochsen zu fressen gibt, hereingenötigt wird.

Die reichere Form ist schon dadurch dem Urtypus ferner gerückt, daß die an eine ganze Gesellschaft gerichtete Botschaft den Anruf einer einzelnen Person ausschließt, also gerade der mythisch wichtige Zug verloren geht, während die sagenhafte Ausschmückung bleibt. Eine Tiroler Fassung verknüpft beide Formen, und es ist hübsch zu sehen, wie sie dabei mit der Botschaft verfährt, welche wir oben in der Gestalt kennen gelernt haben: Komm, Tarandina; denn Tarandone liegt auf der Bahre. Diese Botschaft wird entzweigeschnitten und an die erste Hälfte die einfache Sagenform geknüpft, an die zweite die vollere, welche die Wirkung der Todesnachricht auf das ganze Lurenvolk schildert. Zu einem Bauer in Tirol kam eine fromme Magd und bot ihm ihre Dienste an. Von Stund an war das ganze Hauswesen mit einer Fülle von Segen überschüttet. Eines Tages rief eine unbekannte Stimme durchs Fenster dreimal: Salome, komm! Da sprang die Dirne auf, legte den Löffel auf den Tisch und verschwand; mit ihr der Segen des Hauses. Einige Jahre später gieng im Pinzgau ein Metzger durch einen Hohlweg, da rief aus der Felswand eine Stimme:

Metzger, wenn du bei der langen Unkener Wand vorbeigehst, so ruf hinein in die Spalten: die Salome ist gestorben. Das kann ich tun, erwiderte lachend der Metzger. Vor Tages Grauen kam er an die lange Wand und rief seine Botschaft hinein. Da ertönte aus der Tiefe des Berges ein lautes vielstimmiges Wehklagen und Jammern, und der Metzger eilte voll Schrecken seines Weges (Panzer 2, 48 f. Nr. 63).

Daß diese Doppelsage schon im Altertum bekannt war, bezeugt uns Plutarch; der Vater des Redners Ämilianus hatte sich daraus eine Anekdote zurecht gemacht, wobei er jedoch bloß die zweite Hälfte benützte. Er pflegte als ein eigenes Erlebnis zu erzählen: Auf der Höhe der Paxiinseln kreuzten wir während einer Windstille. Da kam eine Stimme vom Eiland herüber, welche den Steuermann mit Namen rief; erst auf den dritten Anruf gab er Antwort. Nun sprach die Stimme in erregtem Tone: wenn du nach Palodes kommst, melde, daß der große Pan gestorben ist. Alles war bestürzt, und man stritt an Bord, ob der Auftrag ausgeführt werden müsse oder nicht. Der Steuermann entschied, wenn guter Wind wehe, fahre er vorüber, ohne ein Wort zu sagen; trete jedoch Windstille ein, werde er die Meldung ausrichten. Als wir nach Palodes kamen, lag das Meer spiegelglatt, und kein Lüftchen regte sich. Der Steuermann rief nach dem Lande zu: der große Pan ist tot! Kaum hatte er geendet, so hörte man ein lautes Wehklagen von vielen Stimmen (vgl. Mannhardt 2, 133 f.). Zu beachten ist, wie der Steuermann sich nach der Regel richtet, die wir oben S. 51 besprochen haben, und erst Antwort gibt, als die Stimme dreimal gerufen hat. Im Übrigen hat diese berühmte Geschichte vom Tode des großen Pan nichts bewahrt, was mythischen Wert hätte; sie hält sich vielmehr an diejenigen Züge der Überlieferung, die wir als sagenhafte Zutat erkannt haben. Wenn daher Mannhardt meint, zur Deutung der antiken Sage, woran sich schon mancher versucht hat, fehle uns das Material, so ist zu sagen, daß sie einen mythologisch „deutbaren“ Inhalt gar nicht besitzt, und daß es sich bloß darum handeln kann, zu zeigen, wie sie sich als Sage zu den verwandten wirklich mythischen Erzählungen verhalte.

Mahrtensagen gehen auf den Alptraum der Männer zurück, und aus der Häufigkeit dieser Sagen ist zu schließen, daß Männer ihre

Dichter waren. Umgekehrt müßten Erzählungen, worin Lure als Liebhaber menschlicher Frauen auftreten, an die Erlebnisse des Weibertraumes anknüpfen; doch mag es dahin gestellt bleiben, ob solche Sagen nicht bloße Analogiebildungen nach jenen seien. Daß der Alp entflieht, sobald er bei Namen genannt wird, daraus sahen wir die Folgerung gezogen, daß Lorinnen ihren Namen verhehlen. Wichtig ist ein Satz des Davoser Volksglaubens: kennt man den Namen eines Doggi oder eines Fänken, so hat man sie in seiner Gewalt (Val. Bühler, Davos in seinem Walserdialekt 1, 365 Nr. 28); das Doggi ist der Alp, der Fänk ein Lur. Auf Furna im Prättigau hatte ein Wildes Männlein um ein junges Mädchen gefreit und ihr das Jawort abgelistet. Aber sie fühlte Reue und brachte durch Bitten und Thränen den Verlobten dahin, daß er versprach, sie freizugeben, wenn sie ihm sage, wie er heiße. Auf den Rat ihrer alten Gotta (Patin) band sie dem Wilden Männlein bei seinem nächsten Besuch einen selbstgesponnenen Faden in den drei höchsten Namen unvermerkt um das Bein. Darauf hin geht das Wilde Mändli heim und singt: Schuribiburibi; morgen back' ich, übermorgen wasch' ich, dann hol' ich meine Braut, weil meine Braut nicht weiß, daß ich Hans Kacheli heiß. Schuribiburibi (ebd. S. 313).

Der Faden, den das Mädchen dem Lur ums Bein bindet, ist als ein selbstgesponnener für den Stellvertreter der Spinnerin anzusehn: es ist, als hielte das Mädchen selbst den Fuß des Wildmännleins und brächte es dadurch zum Reden. Zu Grunde mag die Vorstellung liegen, daß man Schlafende ausfragen kann, wenn man ihnen die große Zehe hält (Wuttke[2] § 470; Knoop, Volkssagen aus Hinterpommern S. 183 Nr. 265). Wer die große Zehe zu rühren im Stand ist, wenn der Alp ihn drückt, vermag diesen abzuschütteln, und das Erste, was beim Alpdrücken erlahmt, ist die große Zehe (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 131 Nr. 4; Strackerjan 1, 386 § 251, d): Einem die Zehe halten, wird daher bedeuten, daß man ihn in regungslosem Schlafe nach der Weise des Alps festhalte, so daß man wie die Sphinx ein Examen mit ihm anstellen kann. Wie der Bann des Alps sich an der Zehe des Schläfers ankündigt, so heißt es nun auch in eigentümlicher Fortspinnung des Gedankens: derjenige, welchen die Murawa drückt, muß ihr die kleine Zehe berühren, alsdann verläßt sie ihn (Veckenstedt a. a. O. S. 132 Nr. 7). Gerade so erreicht das Mädchen durch Anheftung des Fadens, daß das Männlein sie

verläßt; zugleich aber wirkt der Faden, d. i. die Berührung des Fußes, so als wäre das Männlein ein Schläfer, der nun seine Geheimnisse ausplaudern muß. Furcht vor Toten verliert man gänzlich, wenn man eine Leiche bei den Zehen oder bei der rechten großen Zehe anfaßt und ihren Taufnamen nennt (Wuttke a. a. O.): es scheint sich hier ursprünglich darum zu handeln, daß der Tote einem nicht als Alp oder Vampyr Besuche mache, denn sowohl die Berührung der Zehe als die Nennung des Namens sind Mittel, den Alp zu vertreiben.

Die Bedeutung des umgeknüpften selbstgesponnenen Fadens ist vergessen in folgender Variante: Ein Bergmännchen liebte ein schönes Mädchen im Tale und kam mehr zu ihr auf Besuch, als der Hübschen lieb war. Endlich sagte der Freier, der das merkte, zu ihr, wenn sie beim nächsten Besuche seinen Namen wisse, wolle er nicht mehr kommen; wisse sie ihn aber nicht, so müsse sie seine Frau werden. Die Schlaue band ihrem Verehrer unvermerkt einen langen Faden an ein Bein und folgte ihm, als er fortgieng, heimlich. Als das Männchen in seiner Höhle anlangte, sang es: Ei, Rädelein, spinn! Ei, Häspelein wind! Ei, Gott sei gedankt, daß mein Schätzlein nicht weiß, daß ich Hans Öfelikächeli heiß. Jetzt eilte das Mädchen heim. Der Zwerg kam nach etlichen Tagen wieder. Das Mädchen stellte sich erst, als rate es hin und her, dann aber fragte sie, ob er wohl Hans Öfelikächeli heiße. Da erschrak das Männlein, fluchte, stampfte und schrie: das hat dir der Teufel gesagt! eilte fort und kam nie wieder ins Tal (Henne-am-Rhyn² S. 288 Nr. 440; vgl. Zingerle, Sagen S. 60 Nr. 93). Ganz ähnlich ist es, wenn die Mittagsfrau aufschreit: das hat dir der Teufel gesagt, Hemden nähen (oben S. 3): der erratene Name ist gleich dem „rechten Wort" in der Sphinxsage. Diese Fassung bietet uns nun den Schluß, welcher der ersten gefehlt hatte, und wir erkennen jetzt in jener deutlich die Form einer Doppelsage: das Mädchen vertreibt den Lur, indem es ihm den Faden umbindet; durch den Faden erfährt sie zugleich seinen Namen und ist nun in der Lage, durch Nennung desselben den Lur für immer zu vertreiben. Eine eigentümliche Wendung des Fadenmotivs bietet eine schlesische Sage bei Peter 2, 45 f., auf welche hier nur verwiesen sei.

Vollends verwischt ist die Form der Doppelsage, wo der Faden gar nicht mehr erwähnt wird und ein Zufall den Namen verrät (Müllenhoff S. 309 Nr. 419; Jahn S. 66 Nr. 82; Zingerle, Märchen

2, 278 ff.). Die Erzählung gehört zu den beliebtesten und begegnet in mancherlei Umgestaltungen, wobei es sich keineswegs immer um einen verliebten Lur handelt. Vgl. Schambach und Müller S. 300 und 369; Strackerjan 1, 408 § 257, o; Kuhn, Westf. Sag. 1, 298 Nr. 337; Zingerle, Sagen S. 272 Nr. 487; S. 344 Nr. 592; Maurer, Isländische Sagen S. 43; Gonzenbach Nr. 84; Grimm Nr. 55; Cosquin 1, 268 Nr. 27). Bemerkenswert ist die litauische Fassung bei Schleicher S. 96 f., weil es sich um den Namen einer Laume, also einer Mahrte, handelt. Während diejenigen Fassungen, die wir als die ursprünglichsten ansehen müssen, das Mädchen einfach deswegen in die Gewalt des Lurs geraten lassen, weil es ihm echt alpmäßig beliebt hat, seine Augen auf sie zu werfen, und gelungen ist, ihr das Jawort abzulocken, geben die meisten Varianten diesem Punkt eine stärkere Motivierung: der Lur hat ihr einen Dienst erwiesen, und zum Lohn dafür ist sie sein, wenn sie nicht den Namen errät oder auch den Namen, den er ihr mittheilt, auswendig behält. Der Dienst besteht meistens darin, daß der Lur statt des Mädchens Flachs spinnt; in dem bekannten Märchen „Rumpelstilzchen“ übernimmt das Männlein die Aufgabe, statt der Müllerstochter Stroh zu Gold zu spinnen, und als Lohn ist ihm nicht ihre Hand, sondern ihr erstgebornes Kind zugesagt. Als sie dann seinen Namen erfährt und vor ihm ausspricht, ruft er: das hat dir der Teufel gesagt! und reißt sich mitten entzwei — minder stilvoll, als wenn sich die Sphinx in den Abgrund stürzt.

Es kommen auch andre Dienstleistungen vor; das Burgfräulein von Aicha läßt sich Schönheit und Reichtum verleihen (Schöppner 2, 380 Nr. 849); ebenso empfängt in einem bretagnischen Märchen eine häßliche Nähterin einen Schönheitszauber (Sébillot 1, 298 Nr. 48). Eine Königstochter, die auf der Jagd mit ihrem Vater verirrt ist, verlobt sich einem Männlein, das ihr dafür den Heimweg zeigt (Müllenhoff S. 308 Nr. 418). Ganz verdunkelt ist das Grundmotiv, wenn statt des Mädchens ein Mann eingeführt wird und das Mädchen bloß noch das Unterpfand bildet: ein armer Mann erhält vom Teufel Reichtum und muß ihm dagegen sein erstgebornes Kind versprechen, dafern er nicht den Namen anzugeben wisse (ebd. S. 306 Nr. 416). Ein anderer muß gegen vier Pferde, die ihm der Böse schafft, sich selbst verschreiben; ledig soll er sein, wenn er nach Ablauf der Frist zu sagen weiß, was die Zahlen eins bis sieben bedeuten (ebd. S. 303 ff.

Nr. 415); hier tritt wiederum deutlich die Verwandtschaft mit dem Sphinxmotiv hervor, denn das Zahlenrätsel ist uns schon beim Erbsenfinder (oben S. 19) begegnet. Durch Einmischung der vorhin besprochenen Todesbotschaft entsteht der Typus Kuhn, Westf. Sag. 1, 234 Nr. 269. Eine wichtige Abart des Rumpelstilzchenmotivs ist die folgende.

Ein Mann hatte es übernommen, die Eckwadter Kirche innerhalb einer bestimmten Frist zu erbauen, merkte aber bald, daß er zu viel versprochen. Da kam ein kleines Männlein und erbot sich, ihn aus der Verlegenheit zu ziehen; dafür müsse jener ihm mit Leib und Seele angehören, es sei denn, daß er seinen Namen herausbringe. Ein Zufall kam dem Baumeister zu Hilfe: an einem Hügel vorübergehend hörte er drinnen Kindergeschrei und die beschwichtigende Stimme der Mutter, welche sprach: Sch, sch, sei still mein Kind, morgen kommt dein Vater Zi mit Christenblut für dich. Schnell begab sich der Baumeister nach der Kirche, wo das Männlein eben daran war, den letzten Stein einzusetzen, und rief: guten Morgen, Zi, setze den letzten Stein nur ein! Da ward der Kobold wie rasend und fuhr davon (Müllenhoff S. 299 Nr. 410; vgl. S. 602). In dem Fragment einer Variante (Nr. 411) singt die Zwergin im Hügel: Heia, hei, das Kind ist mein, morgen kommt dein Vater Finn mit des Mannes Haupt. Ähnliche Sagen gehen in Norwegen, Schweden und Finnland (Myth.[4] 454 f.; Afzelius, deutsch von Ungewitter 3, 180—191); König Olaf der Heilige verpfändet Sonne, Mond und sich selbst an den Lur, der Erzbischof Laurentius Sonne, Mond und seine Augen; unter den Lurennamen kommen vor „Wind und Wetter" oder „Bläser", was deutlich nach der meteorischen Seite der Lure hinüberweist.

Diesen skandinavischen Bausagen stehen aber zahlreiche andere zur Seite, worin nicht vom Namensgeheimnis die Rede ist, sondern der Lur sich verpflichtet, den Bau in einer einzigen Nacht vor Hahnenkrat herzustellen; da geschieht es denn durch Zufall oder List, daß die Hähne vorzeitig zu rufen anfangen. In einer niederländischen Sage z. B. hat der Teufel einem Bauer versprochen, vor dem Hahnenschrei eine große Scheuer zu bauen; als die Bäurin merkt, daß das Werk nahezu fertig, ihr Mann also dem Teufel verfallen ist, ruft sie Kikeriki, und in der ganzen Nachbarschaft fangen die Hähne an zu krähen (Wolf, Niederl. Sag. S. 292 Nr. 187). Eine eigentümliche

Mischung beider Motive, des Erratens und des Vogelrufs, zeigt eine lothringische Erzählung. Einem Holzhauer hat ein schöner Herr einen Sack voll Taler versprochen, wenn dieser sein Alter errate. Der Holzhauer stellt sich vor der bestimmten Stunde am verabredeten Orte ein, versteckt sich in einem hohlen Baum und ahmt, als er den Andern kommen sieht, den Kukuksruf nach. Da bricht jener in die Worte aus: nun bin ich doch schon hunderttausend Jahr, aber um die Zeit hab' ich den Kukuk noch nie schreien hören. Nun wußte der Holzhauer, was er zu wissen brauchte (Cosquin 1, 271). Statt des Hahns tritt der Kukuk ein, statt des Namensgeheimnisses das Altersgeheimnis; das Geständnis „ich bin so alt" ist aus der Wechselbalgsage bekannt.

Die Fassungen, welche das Hahnmotiv enthalten, schließen sich der Situation des Alptraums enger an, sofern das Ganze innerhalb einer einzigen Nacht verläuft; gleichwohl ist es zweifelhaft, ob sie ursprünglicher sind als jene anderen. Denn das Bauwerk läßt sich mythisch, aus dem Alptraum, nicht ableiten, und wir sahen, daß es nur die sagenhafte Bedeutung hat, durch eine Dienstleistung zu begründen, warum der Mensch in der Gewalt des Lurs ist. Wahrscheinlicher ist allerdings, daß die Sage vom nächtlichen Bauwerk unabhängig vom Motiv des Namensgeheimnisses ihren Ursprung genommen habe. Vorhin (S. 197) ist die Rede davon gewesen, daß es Sagen gibt, worin der verfolgende Alp aufgehalten wird durch eine Arbeit, die derselbe in rasender Eile vollbringen muß, und es gab sich dabei das eigentümliche Verhältnis zu erkennen, daß diese Aufgabe des Alps derjenigen nachgebildet war, welche sonst der vom Alp Überfallene zu lösen hat; hier in diesem Vorstellungskreis könnte auch die Sage vom eilfertigen Bau, der durch den Hahnenschrei gestört wird, entstanden sein. Daß die Lure flinke Baumeister sind, dieser Zug erwuchs wohl aus der Vorstellung von den Hullahöfen, deren wir mehrfach erwähnt haben; auch die Gandharvenstadt ist wie die Hullahöfe eine Fata Morgana und das Prototyp der Märchenstadt, welche ein Gandharve über Nacht aufbaut (H. E. Meyer, Indogerm. Mythen 1, 150). Der über Nacht entstehende Palast ist ein rechtes Märchen-Versatzstück geworden; er unterscheidet sich von den ähnlichen Bauwerken dadurch, daß er ebenso leicht wieder verschwindet als er entstand, während die Bauwerke der Sage in Wirklichkeit vorgewiesen werden. Vielfach begegnet in der Sage der Zug,

daß an irgend einer Stelle der Bau unvollendet blieb und durch keine menschliche Kunst vollendet werden konnte; so oft man versuchte, das fehlende Fenster einzusetzen oder den mangelnden Stein anzubringen, am andern Tag war die Arbeit wieder beseitigt. Das ist von der Sage ganz consequent ersonnen; wenn aber an dem Palast, den die Geister von Aladins Lampe über Nacht aufführen, ein Fenster unvollendet bleibt, dessen Gitter sämtliche Goldschmiede der Stadt nicht im Stande sind fertig zu machen, so bedarf der aus der Sage herübergenommene Zug im Märchen eine neue Begründung.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß außer dem Gaukelspiel der Kimmung auch Andres, was sich in der Luft aufbaute, einsam ragende oder lastende Nebelstreifen, die phantastischen Bildungen hochgetürmter Wolken u. dgl. als Lurenwerk angesehen worden ist, und manche jener Bausagen mag Spuren aufweisen, daß man das Zustandekommen der eiligen Bauten nach der Weise solcher meteorischen Türmungen schilderte; aber das ändert nichts an der Tatsache, daß jene Erzählungen von Haus aus nichts sind als Alpsagen. Gelänge es sogar, zu zeigen, daß eine oder die andere dieser Geschichten unmöglich etwas anderes meinen könne als einen Gewittervorgang, die Sammlung und Schichtung der Wolken zu einer gewaltigen Burg, die dann unter Blitzesschein wieder in sich zusammenbricht, so wäre damit nichts weiter bewiesen, als daß man bei Bildung meteorischer Mythen sich an das Vorbild der Alpsagen hielt. Ein berühmtes Beispiel ist die eddische Erzählung vom Bau der Götterburg durch einen Riesen, der mit seinem Windrosse die Steine herbeischleppt; Sonne, Mond und die Göttin Freya sind ihm verwettet, da stört im letzten Augenblick den Bau nicht etwa die Nennung des Riesennamens oder der Hahnenschrei, sondern das Gewieher einer Stute, welche den Hengst des Riesen von der Arbeit weglockt, und schließlich kommt noch Thor herbei und erschlägt den Riesen.

Uhlands schöne Deutung dieser Göttersage setzen wir als bekannt voraus; es soll nicht geleugnet werden, daß er mit feinem Sinne das getroffen habe, was schon in altnordischer Zeit nachdenkliche Gemüter sich beim Vortrag derselben gedacht haben. Schon daß Thor darin auftritt, erweckt ja den Gedanken an einen meteorischen Mythus. Aber wir haben bei früherem Anlaß gesehen, daß der Gewittergott überhaupt als Feind alles lurischen Wesens vorgestellt ward, und fanden Thor als Helden einer unzweifelhaften Alpsage,

welche dazu dienen mußte, über den Ursprung einiger Götterkleinode Auskunft zu geben. Ähnlich ist es hier: die ganze Sage wird vorgetragen als Antwort auf die Frage, woher Odhins Roß Sleipnir stamme, und so wird denn weiter berichtet, jene Stute, die den Hengst des Riesen anlockte, sei in Wahrheit der Gott Loki gewesen, und sie habe später den Sleipnir zur Welt gebracht. Darnach ist denn die ursprüngliche Absicht der Erzählung nur die, über die Entstehung zweier berühmten Stücke des Götterhaushaltes zu berichten, über die der Asenburg und des achtfüßigen Rosses: man hat auf die Götterburg die nemliche Sage übertragen, wie auf die Kirchen von Eckwadt oder von Lund, und gab ihr zugleich eine Wendung, welche erlaubte, auch von dem vornehmsten Roß der Sagenwelt zu sprechen. Wenn der Riese sich Sonne, Mond und Freya verpfänden läßt, so entspricht Freya dem Mädchen der einfachen Volkssage, welches dem Lur zugesagt ist, Sonne und Mond sind Zutaten, welche sich aus der Anwendung der Sage auf Götterverhältnisse ergaben und später, in christlicher Zeit, auch in die Legenden vom heiligen Olaf und vom heiligen Laurentius Eingang fanden.

Man könnte meinen, die Scene, wie die Lurin im Berg ihr weinendes Kind schweigt, sei eine specifisch nordische Aneignung des Rumpelstilzchenmotivs. In Wirklichkeit muß gerade diese Scene uralt sein, denn wir begegnen ihr auch in indischen Märchen. Ein eifersüchtiger König läßt einen Brahmanen, mit welchem die Königin sich ganz unverfänglich unterhalten hat, zur Hinrichtung führen, heißt diese aber aufschieben, als das Wunder gemeldet wird, daß ein toter Fisch laut aufgelacht habe. Der Minister erhält den Auftrag, zu ergründen, warum der Fisch gelacht habe, und begibt sich, einem guten Rate folgend, auf den Gipfel einer Palme, wo er in der Nacht das Gespräch einer Rakschasi mit ihren Kindern belauscht. Als diese sie um etwas zu essen bitten, sagt sie: morgen kriegt ihr Brahmanenfleisch, heut ist er noch nicht hingerichtet worden, weil ein Fisch lachte. Warum lachte denn der Fisch? Weil der unschuldige Brahmane hingerichtet werden sollte, während doch überall im Frauenhause junge Männer in Weiberkleidern sich versteckt halten; der Fisch ist ein Dämon, der das auskundschaftet hat und verschiedene Gestalten anzunehmen versteht. Man fand in der Tat die verkleideten Jünglinge, und der Brahmane ward freigelassen (Somadeva von Brockhaus S. 15; vgl. Orient und Occident 1, 342).

Die fünfzehnte Erzählung des Siddhikür berichtet: Ein König im Westen Indiens hatte einen gar klugen Sohn, den sandte er mit dem Sohn eines Ministers in das Diamantenreich Mittelindiens (von wo die Buddhalehre ausgieng), um dort jegliches Wissen von Grund aus zu lernen. Nach zwölfjährigem Studium machten sich die beiden auf den Heimweg und kamen in eine Gegend, wo sie kein Wasser finden konnten. Als eine vorüberfliegende Krähe „ikerek" rief, sagte der Prinz: fünf hundert Schritte von hier ist gutes Wasser. In der Tat war es so. Der Ministersohn aber, aus Neid auf den Königssohn, der mehr gelernt hatte, als er, schlug ihn tot; der Sterbende rief nur das Wort „abaraschika". Zu Hause erzählte der Mörder, der Prinz sei an einer rasch verlaufenden Krankheit gestorben, und habe nur noch jenes eine Wort gesprochen. Da berief der König alle Weisen seines Landes, und als keiner wußte, was „abaraschika" bedeute, sperrte er sie insgesamt ein und drohte ihnen mit dem Tode, wenn sie nicht binnen acht Tagen den Sinn des Wortes ergründeten. Einem von ihnen war es geglückt, zu entfliehen, und er verbarg sich im Walde. Da hörte er auf dem Baum, unter dem er saß, ein Kind weinen, worauf die Stimmen des Vaters und der Mutter tröstend sprachen: weine nicht, mein Sohn, morgen läßt der König tausend Menschen hinrichten, und wir kriegen das Fleisch. Da wollte das Kind wissen, warum die Leute sterben müßten, und der Vater sagte ihm: weil sie nicht wissen, daß „abaraschika" bedeutet: mein Freund hat mir im Walde den Hals abgeschnitten. Eilig begab sich der Lauscher nach Hause und erzählte seinen Freunden, was er erkundet hatte. Der Ministersohn ward entlarvt und hingerichtet (Jülg, Mongolische Märchen S. 11 ff.).

Die erste Hälfte dieses buddhistischen Märchens, welches lehren soll, daß ein tüchtiger Buddhistenschüler Sprachkenntnisse erwirbt, die ihn vor dem Verdursten schützen und ihm übers Grab hinaus von Vorteil sind, läßt sich ganz an wie die Geschichte von Ibykus oder vom heiligen Meinrad oder das Märchen „Die Sonne bringt es an den Tag", und wir sehen diesen berühmten Sagentypus in eigentümlicher Weise verschmolzen mit derjenigen Form des entdeckten Namensgeheimnisses, der wir in Skandinavien begegnet sind. Es ist nicht wahrscheinlich, daß das „Namensgeheimnis" sich zu dieser Form ausgewachsen und dann daraus der Ibykustypus sich abgeklärt habe, sondern es wird eine Kombination zweier ursprünglich verschiedenen

Sagen oder Märchen durch die buddhistische Lehrdichtung anzunehmen sein, wenn wir auch über den Ursprung des Ibykustypus noch im Dunkeln sind./ Daß es sich nicht um einen unerhörten Namen handelt, sondern um ein rätselhaftes Wort, dessen Sinn ergründet werden soll, läßt vermuten, es sei der Rumpelstilzchentypus schon vorher in dieser Richtung umgebildet gewesen. Wenigstens läßt sich etwas Ähnliches aus deutscher Sage anführen. Einmal kam ein Zwerg zu der Edelfrau auf dem Gute Scharzfeld und sagte, wenn sie sein Rätsel nicht lösen könne, nehme er ihr Kind fort. Das Rätsel aber lautete: Heute brau' ich, morgen back' ich, übermorgen bin ich Edelkind; Edelfrauen, ich weiß, daß ich Fidlefitchen heiß. Das hat die Edelfrau nicht raten können und sie mußte ihr Kind gegen einen kleinen Wechselbalg umtauschen lassen, der nun als Edelkind auf dem Gute lebte, und das hat der alte Zwerg mit seinem Rätsel gemeint (Pröhle, Harzsagen 1, 193 f.). Dies freilich schwer zu lösende Rätsel (dessen vorletzte Zeile wohl verderbt ist aus: Edelfrau nicht weiß . . .), ist nichts andres als das Sprüchlein, worin Rumpelstilzchen seinen Namen verrät; auch hier also wird das Namensgeheimnis zum Rätsel umgewandelt.

Im Anschlusse sei noch des eddischen Vafthrudnismal gedacht, das schon oben (S. 179) gelegentlich des Alwismal genannt ward. Odhin sucht hier einen Riesen auf und unterwirft sich einem sphingischen Examen, das übrigens nicht von des Flachses Qual, sondern von mythologischen Dingen handelt. Da er es gut besteht, läßt auch der Riese sich ausfragen und setzt seinen Kopf zum Pfande; er ist nicht minder gut in der Mythologie beschlagen als Odhin, aber die letzte Frage weiß er nicht zu beantworten, was nemlich Odhin dem Balder ins Ohr gesagt habe, als dieser den Scheiterhaufen bestieg. Die Einkleidung dieses Dialogs, der eine Übersicht über nordische Theologeme enthält, beruht auf dem volkstümlichen Muster der Prüfungsfragen; der Schluß ist dem „Namensgeheimnis" nachgebildet, doch in freier Weise, sofern es sich um ein Wort, nicht um einen Namen handelt. Auch die Sagen vom Geheimnis des Donners klingen hier an; vgl. Schönwerth 2, 120 Nr. 8; Wolf, Niederl. Sag. S. 528 Nr. 444. Dasselbe ist so schrecklich, daß jeder, der es vernimmt, entseelt zu Boden stürzt; es wird die Stimme des Donners aufgefaßt als eine Rede in fremder, übermenschlicher Sprache, und eine Übersetzung in menschliche Worte hätte auf den Hörer dieselbe Wirkung wie der —

1

Blitz. Das „Geheimnis des Donners" ist also ein durchaus meteorischer Mythus. Mit dem „Namensgeheimnis" des Alpmythus zusammengebracht, konnte es die Vorstellung erzeugen von einem Geheimnis, das nur der oberste der Götter kenne, das also nicht einmal nach Art jenes buddhistischen Märchens bei einem weisen Riesen zu erkunden sei: wüßt' es der Lur, so bliebe er ja ganz im Widerspruch mit der Tendenz der Geheimnissagen Sieger. Das Wort, das Niemand weiß außer Odhin und seinem toten Sohn, hat also nur die formale Bedeutung, die Katechese sagengemäß abzuschließen, und wir sind nicht zu der Annahme berechtigt, es sei ein Mysterium des nordischen Glaubens gewesen, dessen Inhalt den Eingeweihten kund war.

Mit allem dem, was wir bisher über die Scheu des Alps vor seinem eigenen Namen gehört haben, steht in scheinbarem Widerspruch der Satz, daß vom Alp zu reden ihn herbeiziehe. Sprichst du von einem Alp, so setze hinzu: Dreck vor die Ohren; sonst wirst du die Nacht vom Alp heimgesucht (Witzschel, Kleine Beiträge 2, 268 Nr. 31, vgl. Nr. 49; Meier S. 178 Nr. 20. 25, vgl. Nr. 5. 16). Das ist offenbar kein mythischer Satz, denn aus dem Alpmythus folgt, daß der Alp beim Hören seines Namens von seinem Opfer abläßt; sondern er entsprang aus der Logik abergläubischer Furcht, bildet eine specielle Anwendung der Regel, daß man nichts „berufen" soll.

Zu erwähnen ist noch eine Übertragung des Motivs auf die Sage von den erbsenstehlenden Zwergen. Es ist schon früher besprochen worden, daß der Name Zwerg einen Alp bedeute und daß die Hehlkappe, welche die Zwerge unsichtbar macht, dem Käpplein des Alps entspreche (oben S. 155 ff.). Wie der Alp gefangen wird, wenn man ihm das Mützchen abzieht, so fängt man auch die Zwerge, welche die Felder bestehlen, dadurch, daß man ihnen die Nebelkappen abstreift. Der Alp ist zum Lur geworden, indem er nicht den Schläfer im Bett heimsucht, sondern draußen im Feld Schaden stiftet. Einem Bauer, dessen Erbsenfeld die Zwerge zu plündern pflegten, ward geraten, mit einer langen Stange über den Acker hin und her zu schlagen. Das tat er Nachts zwischen elf und zwölf, und bald stand ein Zwerg sichtbar vor ihm, welcher bat, ihm die Nebelkappe zurückzugeben, und ein Lösegeld versprach, das der Bauer in der nächsten Nacht vor Sonnenaufgang abholen könne. Dieser aber, vom Pastor belehrt, daß die Sonne schon um zwölf aufgehe, begab sich vor zwölf an Ort und Stelle und hörte, wie die Zwerge sangen: des

Nachts wann die Sonn aufgeht, das weiß der dumme Bauer nicht. Mittels einer Leine, die er bei sich hatte, streifte er den Schelmen die Kappen ab, da mußten sie ihm das Lösegeld ausfolgen (Schambach und Müller S. 127 Nr. 147, 3). Ein Anderer hatte am hellen Mittag eine Schar räuberischer Zwerge auf seinem Erbsenfeld abgefaßt, und diese bestellten ihn auf die nächste Nacht vor Sonnenaufgang, eine Metze Gold abzuholen; er fand sich vor Mitternacht ein, und richtig waren auch die Zwerge schon da mit dem Lösegeld (ebd. Nr. 5). Die Ähnlichkeit des Spruches mit dem im „Rumpelstilzchen" ist noch deutlicher in einer andern Fassung, wo es heißt: das ist gut, das ist gut, daß das Bäuerlein das nicht weiß, daß die Sonn um zwölf aufgeht (ebd. Nr. 1; vgl. Kuhn, Westf. Sag. 1, 352 Nr. 390; Colshorn S. 99 Nr. 33). Die Form der Doppelsage ist wiederum deutlich: die erste Hälfte lehrt, wie man die Zwerge fangen soll, die zweite, wann das möglich sei. Beide Themen lassen sich leicht auch in einer einfachen Sage behandeln, und so lautet eine Version: Ein Bauer gieng in der Nacht aufs Feld, die Erbsendiebe zu fangen, da hört er den Gesang: das ist gut, daß das der dumme Bauer nicht weiß, daß die Sonn um zwölfe aufgeht. Rasch fährt er zu und fängt die Zwerge, die nun den angerichteten Schaden teuer bezahlen müssen. Die Sonne geht nemlich überall um zwölf Uhr auf, aber zum Vorschein kommt sie erst später (Kuhn a. a. O.)

Wie die Volksdichtung auf dies Theorem verfiel, ist nun zu untersuchen. Der Alp besucht den Menschen, wann dieser schläft. Daß das Licht den Traumgast verscheuche, paßt nur auf solche Fälle, wo der Schlaf im Dunkel stattfindet, also nicht auf den Tagalp; die Zeit des letzteren ist die Mittagsstunde, weil in ihr die Rast der Feldarbeiter stattfindet. Ihr entsprechend hat man auch dem Nachtalp eine bestimmte Stunde zugewiesen, obwohl ihm ja die ganze Zeit des nächtlichen Schlafes zusteht: die Nacht überhaupt ist die natürliche, die Mitternacht die stilisierte Alpzeit, und namentlich in den Märchen finden sich Belege für die letztere Auffassung (vgl. oben S. 99 ff.). So kommt man auf den Satz: der Alp oder Lur ist nur während der Mitternachtsstunde zu fangen. Da aber sonsther bekannt ist, der Alp entfliehe vor dem Hahnenschrei oder vor dem Sonnenaufgang, so ersann man als Abschluß der stilisierten Alpzeit einen stilisierten Sonnenaufgang; und dem kamen die Beobachtungen der hellen Sommernächte in höheren

Breiten entgegen. Die Folge war, daß nach Erfindung der Uhren die Mitternachts- oder Geisterstunde nicht von zwölf bis eins angesetzt ward, sondern von elf bis zwölf, so z. B. in Pröhles Harzsagen 1, 30. 38. 77. 87. 117. 162; 2, 10. 132. 230. Jene Ansicht vom „eigentlichen“ Sonnenaufgang nun ließ sich im Sinn eines Geheimnisses verwerten, und man konnte das Rumpelstilzchenmotiv „wie gut ist's doch, daß Niemand weiß“ darauf anwenden.

---

29. Schweigen und Dulden.

Aufs neue hat sich uns gezeigt, daß die Elbensage eine Alpsage ist. Daß der Lauringsname nicht ausgesprochen werden darf, hat, wie wir sahen, seinen mythischen Grund darin, daß der Alptraum weicht, sobald der Schläfer im Stande ist, zu sprechen oder auch nur einen Laut auszustoßen. Es läßt sich daher erwarten, daß Lauringsagen vorhanden seien, die sich um das Verbot drehen, zu sprechen. Damit werden wir wieder zu unsern Erlösungssagen zurückgeführt.

In Karlsruhe bei Lüthorst geht Nachts zwischen elf und zwölf eine weiße Jungfrau um. Die erschien einst einem Mann und bat ihn, sie zu erlösen dadurch, daß er die Schätze hebe, die ihr keine Ruhe ließen; er dürfe aber nicht sprechen und solle sich nur nicht fürchten. Erst weigerte sich der Mann, aber in der nächsten Nacht, als sie ihn wieder ansprach, war er willig. Wie er jedoch neben dem Gelde einen großen Hund liegen sieht, gerät er in Angst und ruft: o nein, der große Hund will mich beißen. Sogleich ist das Geld verschwunden samt dem Hunde, „welcher der Teufel gewesen ist“. Da ruft die Jungfrau: o weh, o weh, nun ist in hundert Jahren Niemand, der mich erlösen kann (Schambach und Müller S. 83 Nr. 110). Im Keller eines zerstörten Schlosses zu Mittelstadt am Neckar hauste eine Edelfrau, klein von Gestalt und ganz weiß von Aussehen. Oft sprach sie im Felde einen Knecht an und sagte ihm endlich, er sei der einzige Mann, der sie erlösen könne. Er solle in ihren Keller kommen und von der dort stehenden Geldtruhe den Pudel, der als Wächter darauf sitze, herabheben, ohne Furcht, wenn er auch Feuer speie. Alsdann würden Nattern, Eidechsen, Blindschleichen und anderes Getier an ihm hinauf-

laufen und über seine Schultern und den Rücken wieder hinabkriechen; es geschehe ihm dabei gewiß nichts, denn sie selbst sei es ja, die in diesen Tieren erscheinen müsse. Wenn er dies alles still aushalte, ohne ein Wort zu reden, sei sie erlöst, und der Schatz im Keller gehöre ihm. Aber der Mann konnte sich durchaus nicht entschließen, so daß endlich die Edelfrau verzweifelnd ausrief: jetzt muß ich noch dreihundert Jahre schweben, eh mich wieder Jemand erlösen kann. Während sie das sagte, entstand ein heftiger Sturm, der heulte entsetzlich (Meier S. 19 Nr. 10). Oben S. 93 f. haben wir die Sage kennen gelernt von der Baumjungfrau zu Nauders, die ihren „Erlöser“ sich niederlegen heißt, worauf sie dreimal als Wurm über ihn wegkriecht, jedesmal größer und gräßlicher werdend, und zuletzt so nah an seinem Mund vorbei, daß er einen Schrei ausstößt und dadurch die Erlösung vereitelt. In der niedersächsischen Sage vorhin ist dieser Schrei in Worte umgesetzt; und wenn die drei Würmer eine dreimalige Schlangenverwandlung der Jungfrau bezeichnen, so sagt in der schwäbischen Sage die Edelfrau ausdrücklich, sie müsse in Gestalt der scheußlichen Tiere erscheinen.

Schon das Märchen von der erlösten Schlange (oben S. 102) hat uns eine Vervielfältigung der einen Alpschlange gezeigt; aber während die drei nach einander auftretenden Würmer in der Sage von Nauders immer wieder die nemliche Mahr sind, unterscheidet das Märchen zwischen der einen Schlange, die erlöst sein will und den vielen, welche diese Erlösung verhindern möchten. Gerade so suchen in unsrer schwäbischen Sage die Nattern, Blindschleichen, Eidechsen die Erlösung zu hintertreiben, obgleich doch eingestandener Maßen in ihnen die Lorin steckt, welche erlöst sein will: aus dem ursprünglichen Satze, daß die Mahrte sich in den Armen ihres Bezwingers sträube und verwandle, ist der andre geworden, eine Reihe von Schreckgestalten suche ihn zu hindern, daß er sie festhalte — denn auch der feuerspeiende Hund, den er von der Truhe herablangen soll, ist niemand anders als die Mahrte selbst, wie denn in einer schweizerischen Parallele nicht ein Schatzhund, sondern die Schatzjungfrau selber vom Kasten heruntergehoben werden muß (Rochholz 1, 249 Nr. 169). Das erhellt aus einem Vergleich mit mecklenburgischen Sagen.

Auf dem Prinzessinnenberge bei Warin stand ehedem ein Schloß,

in dessen letzte Besitzerin sich ein Zauberer verliebte; da sie schon einen andern liebte, schlug sie ihn aus und ward nun in eine Höhle des Berges verwünscht (ähnlich ist auch die litauische Zhemyne und die griechische Thetis durch einen verschmähten Liebhaber verwünscht; vgl. oben S. 121. 124). In der ersten Mainacht zwischen zwölf und ein Uhr verläßt sie den Berg, um mit goldenem Eimer aus dem nahen Rübensee Wasser zu holen. Wenn ein Jüngling in der Zeit sie so lange festhält, bis es Eins geschlagen, kann sie erlöst werden. Ein Schäfer war nahe daran, dies zu vollbringen, aber da umringte ihn so viel Getier von Schlangen, Drachen und Kröten, daß er entsetzt losließ (Bartsch 1, 273 Nr. 358). Eine Variante lautet: Alle sieben Jahre in der Johannisnacht zwischen zwölf und ein Uhr kommt aus dem Buchenberge bei Warin die Prinzessin hervor, um aus dem Rübenteiche Wasser in goldenen Eimern zu holen. Einen Schäfer bat sie, ihr zur Erlösung zu helfen; das könne nur geschehen, wenn ein unbefleckter Jüngling sie eine Stunde lang umfangen halte. Der Schäfer schlägt seine Arme um sie; sie bittet ihn, auch dann nicht loszulassen, wenn Schrecknisse und Gaukeleien ihm erschienen. Schon hat er dreiviertel Stunden ausgehalten, da fährt eine große Schlange züngelnd auf ihn los, daß er erschrickt und sie fahren läßt (Ebd. Nr. 357). Über die goldenen Eimer werden wir weiter unten noch zu reden haben. Daß der Erlöser ein unbefleckter Jüngling sein muß, ist ein andrer Ausdruck für jene Neigung, die wir an der Mittagsfrau, an der Sphinx und an der Empusa kennen gelernt haben, sich an kräftige Jünglinge zu machen: daß die Vollkraft der Jugend zu Mahrtenerlebnissen geeignet sei, ist erklärlich genug. Wodurch uns aber diese Sagen gerade hier wichtig werden, das ist der Umstand, daß sie jene schwäbische ergänzen: während der Schäfer die unverwandelte Prinzessin festhält, dringt allerhand Getier auf ihn ein, die festgehaltene und die sich sträubende und verwandelnde Lorin treten in zwei gesonderte Auffassungen auseinander.

Wie in der schwäbischen Erzählung aus dem Festhalten ein Herunterheben geworden ist, so in einer masurischen ein Tragen. Auf den Goldbergen bei Neidenburg steht eine vielhundertjährige Kiefer, an der sich ehedem eine schöne Jungfrau blicken ließ, ihr langes goldrotes Haar mit goldenem Kamme strählend. Einem Jüngling, der in Gedanken verloren jenen Platz betreten hatte, erschien sie

plötzlich in allem Liebreiz, bat ihn, sie zu erlösen, und versprach ihm die kostbarsten Schätze. Der Jüngling besinnt sich nicht lange, hebt sie auf den Rücken und will sie davon tragen. Aber in demselben Augenblick sieht er sich von sämtlichen Tieren des Goldberges umringt und kann nicht von der Stelle. Die Jungfrau heißt ihn, jedes der Tiere küssen, und er küßt eins ums andre, Rehe, Hasen, Eichhörnchen, Eulen, Spechte, Habichte, Finken, Schlangen, Blindschleichen, Eidechsen, Ratten, Salamander, Würmer, Käfer. Schon meint er fertig zu sein, da kriecht noch eine große, ekelhafte Kröte heran, so widerlich anzuschauen, daß ihm der Mut entsinkt und er ausruft: hat denn der Teufel auch dich noch hier? Klagend versank die Jungfrau in die Tiefe: jetzt hast du mich in alle Ewigkeit verflucht, jetzt ist alle Hoffnung verloren (Toeppen S. 132). Diese Sage hat noch den mythisch bedeutsamen Kuß bewahrt. Ein Verbot, zu sprechen, ist nicht ausdrücklich erwähnt; aber daß der Ausruf die Erlösung vereitelt, daraus erhellt, daß auch hier das Schweigemotiv zu Grunde liegt.

Auf der Burg Eberstein bei Negenborn läßt sich eine weiße Jungfrau sehen mit zwei goldnen Eimern, beide ganz mit Gold gefüllt, die sie tragen muß, bis sie erlöst wird. Einen Mann, der Nachts auf der Wiese geblieben war, das Heu zu bewachen, und den der Schlaf übermannt hatte, weckte sie zwischen elf und zwölf und versprach ihm all ihr Gold, wenn er furchtlos mit ihr gehe. Er folgte ihr auf den Eberstein; hier sah er ein großes Feuer angezündet, darum standen zwölf große und starke Kerle, welche einen Ochsen brieten. Als sie ihn erblickten, sprach einer: wen sollen wir dann braten, wenn wir mit dem Ochsen fertig sind? Dann wollen wir, erwiderten diese, den Roten da nehmen. Der Mann hatte nemlich eine rote Jacke an. Als der die Worte hörte, warf er die Jacke von sich und entfloh, die Jungfrau aber schrie laut auf und klagte, daß sie nun wieder hundert Jahre warten müsse (Schambach und Müller S. 85 Nr. 112). Statt der schreckenden Tiere treten hier schreckende Menschen ein; der am Feuer bratende Ochse hat keine andere Bedeutung, als dem „Erlöser" anschaulich zu zeigen, was seiner warte, ähnlich wie in einer oldenburgischen Sage die Leute, welche einem Wechselbalg drohen, ihn zu verbrennen, dies nicht bloß mit Worten tun, sondern um der Eindringlichkeit willen vor seinen Augen ein großes Ferkel braten (Strackerjan 1, 405 § 257, 1). Ver-

gessen aber ist der Zug, daß der Erschreckte aufschreit und dadurch die Erlösung stört.

Solche Sagen, welche von der Erlösungsgeschichte bloß die Schatzhebung beibehalten, der Jungfrau aber geschweigen — und diese habgierige Form ist ungemein häufig — haben das Schweigemotiv besonders treu bewahrt, und deshalb läßt sich jener weggelassene Zug leicht aus Schatzsagen ergänzen. Ihrer Viere wollten einmal einen Schatz heben. Als sie an die Stelle kamen, stand da ein schwarzer Mann, das war der Teufel. Aber sie schwiegen und fiengen zu graben an. Da kam ein hochbeladener Heuwagen, mit vier Mäusen bespannt, dann noch einer mit Hähnen; aber sie schwiegen und gruben weiter. Endlich errichtete der Teufel einen Galgen und schrie: du mit dem Leinwandkittel, hieran sollst du hängen. Da rief der Angeredete in Todesangst: ach meine arme Frau und Kinder. Kaum war das Wort heraus, so versank der Schatz in die Erde, und die Leute hatten das Nachsehen (E. Kuhn, bei Jahn S. 300 Nr. 380). So anziehend es wäre, die Schatzsagen eingehender unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, daß sie als verstümmelte Erlösungssagen auf den Alpmythus zurückgehen, so müssen wir doch davon Abstand nehmen und begnügen uns, vorläufig die Ansatzstelle dieses reich entwickelten Sagenzweiges gezeigt zu haben. Wenn in vielen dieser Hortsagen der Mensch durch einen Traum erfährt, wo ein Schatz zu heben sei (die bekannteste Form ist diejenige, welche Jakob Grimm unter dem Titel „der Traum vom Schatz auf der Brücke" behandelt hat, Kleine Schriften 3, 414 ff.), so gibt sich darin der alte Zusammenhang sehr einfach kund. Übrigens fehlt dieser Zug auch in Erlösungssagen nicht, wie folgende Erzählung beweist.

Auf den Mauertrümmern des Hailsberges sah ein junger Bäckerbursche oft eine Jungfrau sitzen und sich die Haare machen. Endlich faßte er sich ein Herz und fragte sie, warum sie das tue. Schon Viele, erwiderte sie, sind an mir vorübergegangen, ohne mich zu fragen; ich werde dir Alles sagen, wenn du mich erlösen wirst. Er versprach es, und sie schickte ihn weg, denn sie werde zu ihm kommen. In der nächsten Nacht stand sie vor seinem Bett und eröffnete ihm, daß er um die Mittagsstunde hinter den alten Baum auf dem Schloß kommen müsse. Begleitung könne er mitnehmen, aber Niemand dürfe ein Wort reden, auch müsse er sich die Augen verbinden, da er sonst den Anblick nicht ertrüge. Wenn es zwölf

schlage, werde ein Lärm entstehen, daß er meine, die Welt gehe zu Grunde. Er solle sich aber nicht fürchten, es geschehe ihm nichts. Danach werde eine Schlange an ihm hinaufkriechen, und wenn deren Kopf an seiner Brust sei, solle er beide Arme um sie schließen, aber ja nicht reden und nicht die Augen öffnen, bis die Schlange zu sprechen begonnen habe. Dann werde sie vor ihm stehen in ihrer früheren Gestalt als Tochter des Schlosses. Am nächsten Mittag begab sich der Junge mit etlichen Genossen aufs Schloß und hielt wacker aus, als ein entsetzliches Krachen, Fallen und Stürzen sich hören ließ, auch als die Schlange an ihm emporkroch. Wie er jedoch ihren Kopf an seiner Brust fühlte und sie eben umfangen wollte, trieb es ihn, die Augen zu öffnen. Da schien es ihm und den Andern, daß Alles ringsum in Flammen stehe, und es ertönte ein herzzerreißendes Wehklagen (Schönwerth 2, 397 § 42). Daß der Jüngling gesprochen habe, ist nicht gesagt, aber aus dem vorangehenden Verbot mit Sicherheit zu schließen. Besonders altertümlich ist der Zug, daß plötzlich Alles in Flammen zu stehen scheint, wie in der griechischen Dionysossage (oben S. 63); dadurch rührt die Erzählung auffallend nahe an den Mythus von Thetis, welche festgehalten sich in eine Schlange und in Feuer verwandelte. Man vergleiche dazu jene Schilderung des Alptraums bei Kohlrusch: . . . das Ende der Welt naht, die Erde erzittert, feurige Kugeln fahren durch die Lüfte und platzen vor seinen Augen mit ungeheurem Knalle, daß der Gequälte gleich den Toten vom Posaunenklang am jüngsten Tag aus tiefem Schlaf erwacht (Schweizerisches Sagenbuch S. 318). Aber es kommt noch etwas Anderes in Betracht, das besser im Abschnitt 32 von den beiden Liebenden seinen Platz findet. Vom Küssen ist nicht die Rede, nur vom Festhalten. Aber selbst dieses kann fehlen und dadurch ersetzt werden, daß der „Erlöser" stillschweigend duldet, was die Schlange mit ihm vornimmt.

Am Buchenberge bei Doberan ward einst ein Schäfer von einer Schlange angesprochen, die ihn fragte, ob er in der nächsten Nacht sie erlösen wolle. Der Schäfer versprach es; aber als dann die Schlange, umgeben von einer Schar kleinerer, auf ihn zu kam und ihn umschlingen wollte, ergriff er die Flucht (Bartsch 1, 271 Nr. 356). Eine ähnliche Sage ist schon oben (S. 93) mitgeteilt, und es heißt darin, daß die Männer, über welche die Schlange wegkroch, die große Last nicht haben ertragen können. Das bloße Erdulden der Alpqual führt

also auch schon die Erlösung herbei; da im Grunde die Erlösung in nichts Andrem als in der Heirat besteht (oben S. 106), so ist auch diese Auffassung durchaus berechtigt: die Mittagsfrau quält und küßt, und die natürliche Grundlage dieser Vorstellung (oben S. 45) macht begreiflich, wie an den Qualzustand unmittelbar die Erlösung sich anschließen und als deren Folge angesehen werden kann. Die Qual des Alpzustandes ist in den obigen Sagen bloß als eine seelische, als Angst vor Gefahren, als Furcht und Ekel vor der Erscheinung des Alps in den mannichfaltigsten Verwandlungen geschildert; aber es kommt über die Bedrohung nicht hinaus, und die Lorin pflegt ja ihrem Erlöser zu sagen, es geschehe ihm nichts.

Ernsthafter sieht sich die Sache an in der böhmischen Erzählung von der weißen Frau. Ein junger Rekrut vermaß sich, die weiße Frau anzusprechen, als sie um Mitternacht aus ihrem Turme hervorkam, und fragte sie, wie sie zu erlösen sei. Sie antwortete: wenn du, ohne einen Laut von dir zu geben, drei Stiche aushältst, die ich dir mit deinem Bayonett in die Brust gebe. Der Rekrut gieng darauf ein. Aber schon beim ersten Stiche, den die weiße Frau ihm versetzte, schrie er laut auf: Jesus Maria, du hast mir's gegeben. Und du mir noch mehr, entgegnete sie: wenn die drei Bäumchen dort ausgewachsen und zu einer Wiege verarbeitet sind, kann mich erst das in dieser geschaukelte Kind erlösen. Wenn auch das mich nicht erlöst, muß ich umgehen, so lange die Welt Welt sein wird (Grohmann, Sagen S. 57; vgl. Vernaleken, Mythen S. 123 Nr. 12). Das führt uns auf eine in Märchen häufig begegnende Scene, von der wir aber nur eine einzige Probe geben, weil die genauere Darlegung für spätere Gelegenheit vorbehalten bleiben muß.

Einer aus dem Welfenstamme gelangt, als er sich auf der Jagd verirrt, in ein verwünschtes Schloß im Walde und wird von der Prinzessin, die von Katzen bedient darin wohnt, als der Welsung erkannt, der sie erlösen soll. Drei Nächte hindurch mußte er in der Schloßkirche schlafen. In jeder Nacht wiederholte sich derselbe Vorgang: Nachdem er ein Weilchen geschlafen hatte, ward er durch Lärm geweckt, Messer wurden geschärft, und Geister kamen vor sein Bett. Einer von ihnen prüfte, ob er wache; er aber tat, als schlafe er fest. Da nahmen sie ihn aus dem Bett und legten ihn auf eine Bank, um welche sie sich alle, zwölf an der Zahl, herumstellten. Alle hatten Messer in den Händen, der Meister sprach: fest! und mit diesem

Worte ward ihm der Kopf abgehauen, darauf sein Leib in Stücke zerlegt und die Knochen rein abgenagt. Am andern Morgen aber kam ein Hirschlein mit einem Ölfläschchen im Munde, sammelte und fügte die Knochen zusammen, wischte an alle etwas Öl, und in einer halben Stunde war der Prinz wieder lebendig. Damit war auch die Erlösung der Prinzessin vollbracht, und es hätte alsbald die Hochzeit stattfinden können, wenn nicht das Märchen noch weiter gienge (Schambach und Müller S. 253 ff. Nr. 1). Die zwölf Kerle, die wir vorhin in der Sage nur drohen sahen, treten hier in Action. Die Alpqual ist geschildert als ein schreckliches Sterben, und deshalb muß das Erwachen als Wiederbelebung dargestellt werden. In anderen Fassungen, wo der Erlöser nur geschlagen und mißhandelt wird, stellt ihn eine wunderbare Wundsalbe rasch wieder her: diese Heilsalbe wird hier zum Lebensbalsam, welcher Tote erweckt, das Ölfläschchen hat also keine andre mythische Bedeutung, als die, daß es das Erwachen aus dem Alptraum vermittelt, für sich selbst ist es rein sagenhaft, durch die Dichtung aus der Situation gefolgert, seine Wunderkraft lediglich durch poetische Steigerung aus einem natürlichen Heilmittel gewonnen. Daß aber die ganze Scene in der Tat nur eine Alpscene sei, das wird bestätigt durch die Vergleichung mit dem entsprechenden Stück einer graubündischen Variante. Ein junger Krieger kam vor ein uraltes Schloß und trat in die verfallenen Gemächer. Im Rittersaal begrüßte ihn eine anmutige Jungfrau, die ihn bat, sie zu erlösen. Als er sich schlafen gelegt hatte, ward er Schlag zwölf Uhr von einer gräßlichen Schlange geweckt, die sich an seinem Bette zischend emporrichtete. Der Ritter überwand den Ekel vor dem grauenhaften Tier und küßte es auf den Rachen. Sofort trat ein wunderschönes Mädchenhaupt an die Stelle des Schlangenkopfes; dann verschwand die Erscheinung, und der Ritter schlief ruhig weiter. In der nächsten Nacht wird durch Umarmung und Kuß die Schlange so weit entzaubert, daß nur noch der schuppige Schwanz bleibt; in der dritten wird sie völlig zur Jungfrau (Decurtins, bei Jecklin 1, 126 f.) Dadurch, daß der Ritter zu Bette liegt und schläft, ist in diesem Märchen die Alpsituation viel deutlicher bewahrt als in der Urschelsage und ihren zahlreichen Varianten.

Es ist hier der Ort, einem Zuge der Urschelsage noch besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Zwei Fassungen derselben (oben S. 82. 85) erwähnen eines Mühlsteins, der an einem Zwirnfaden hängend über dem Erlöser schwebt in dem Augenblick, da er die Schlange küssen will. Ein Schäfer hatte schon glücklich die Begegnung mit den drei lurischen Gestalten (Schlange, Kröte, Skorpion) überstanden und sollte nur noch den Schatz als Lohn in Empfang nehmen; da sah er über seinem Haupte einen gewaltigen Mühlstein an einem Faden hängen, er schrie „o Jes", und Alles war verschwunden: die Erlösung war durch den Aufschrei in weite Ferne gerückt, bis der nächste „Erlöser" in der bekannten Wiege gewiegt würde (Meier, Märchen S. 96 Nr. 26). Ähnlich erzählt eine badische Sage: Einem Hirtenbuben winkt eine weiße Jungfrau und bittet ihn, sie zu erlösen, indem er an einer bestimmten Tanne einen goldnen Kelch hole, damit sie daraus trinke; er dürfe aber weder ein Wort sprechen, noch sich durch irgend etwas irren oder schrecken lassen. Der Knabe gieng; als er aber bei der Tanne war, hörte er in der Luft ein Gesause, blickte empor und sah über sich einen großen Mühlstein (Andere sagen: ein gewaltiges Schwert) an einem dünnen Faden hängen, welcher sich schnell herumdrehte. Voll Schrecken stieß er einen Schrei aus und lief davon. Die Jungfrau aber jammerte, daß sie nun wieder warten müsse, bis das Holz für die Wiege reif sei, worin ihr Erlöser geschaukelt werde (Baader, Neugesammelte Volkssagen S. 24 Nr. 34). Parallelen finden sich bei Birlinger 1, 83 ff. Nr. 114. 116. 117; Rochholz, Aargausagen 1, 255 f. Nr. 173; Rochholz, Drei Gaugöttinnen S. 134 f.; Alpenburg, Alpensagen S. 105 Nr. 106. Daß sich diese Erzählungen zum Teil als bloße Schatzsagen geben, verschlägt nichts, da ja, wie wir oben S. 228 sahen, die Hortsagen nur verstümmelte Erlösungssagen sind. An der zuletzt angeführten Stelle kommt ein Nebelwölklein vor; auf das Einzelne gehen wir nicht ein, aber dies Wölklein ist schwerlich ein anderes als das uns auch in folgender Geschichte begegnet. Ein Schatzgräber ließ sich durch liebliche Töne, die er in der Luft vernahm, verlocken aufzublicken, und sah über seinem Haupte ein schönes Mägdlein auf einem Nebelchen sitzen und einen Mühlstein an einem Grashalm halten, da läuft er vor Schrecken davon (Vonbun, Sagen S. 64 Nr. 65).

In meinen Nebelsagen S. 233 f. ist gezeigt, daß der sausende und umwirbelnde Mühlstein ein mythisches Bild der Wetterwolke ist,

wie denn anderwärts geradezu Sturm und Ungewitter die Schatzgräber schreckt. Haben wir vorhin erkannt, daß die schreckenden Tiere nur verschiedene Gestalten der sich wandelnden Mahre sind, so kann auch der Mühlstein nichts andres sein, er ist ein Lurod, hinter welchem die Lorin steckt; und zwar zeigt sich, daß die meteorische Seite ihres Wesens herangezogen ist, um als Schreckbild zu dienen. Übrigens bietet auch die einfache Alpsage eine Anknüpfung: „es ist in der Ruhl eine gemeine Sage, daß sich das Alp den Leuten bisweilen in Gestalt eines kleinen leichten Steinchens oder einer noch leichteren Feder zeigt und so zu dem Schlüsselloch ins Zimmer kommt, wo es dann auf den Schlafenden fällt und immer größer und schwerer wird“ (Bechstein, Thür. Sag. 2, 116 Nr. 25). Nicht immer wird ein Mühlstein genannt; in einer der schwäbischen Sagen bei Birlinger ist es ein gewaltiger Eichbaum, der herabzustürzen droht. Ursprünglich mag es irgend welche Last gewesen sein: in der einfachen Alpsage liegt die Last auf dem Schläfer, in der Lauringsage schwebt sie drohend über ihm, bedrückt nicht seine Brust, sondern sein Gemüt; die oberpfälzer Sage vorhin (S. 229) nannte keinen bestimmten Gegenstand, sondern sprach im Allgemeinen von Krachen, Sinken und Stürzen. Über die meteorische Bedeutung des Mühlsteins sei noch auf Nebelsagen S. 323 f. verwiesen. Wenn das, was weiter oben über den Namen Melusina bei den Böhmen gesagt wurde, nicht völlig verfehlt ist, so kann es gleichfalls erklären helfen, warum den im Wirbelwind fahrenden Lorinnen hier ein Mühlstein als Lurod geliehen wird.

Daß dieser Mühlstein durchaus als Lurod, als ein in etwas Lebloses verwandelter Alp, als ein Ding mit Alpkraft zu betrachten sei, läßt sich auch daran zeigen, daß er jenen Zaubergürtel vertreten kann, welchen übelwollende Lure schenken. Oben, S. 158, ist eine schwäbische Sage mitgeteilt von dem Seeweiblein, das in Krötengestalt sich auf der Wiese betreten läßt und Gefahr läuft, erschlagen zu werden, aber von der mitleidigen Magd verschont wird; später gibt sie sich ihrer Retterin zu erkennen, belohnt sie und überreicht ihr einen Gürtel, den sie der hartherzigen Bäurin um den Leib binden sollte und der diese gerade so in Stücke würde gerissen haben, wie er den Baum zersplitterte, an welchem die Magd ihn probte. In Schleswigholstein erzählt man diese Geschichte so. Ein Knecht und ein Mädchen, Bräutigam und Braut, sahen beim Heuen um Mittag eine dicke Kröte vorüberschleichen. Er nahm die Heugabel und bedrohte das Tier,

sie wehrte ihm, aber er stellte sich in mutwilliger Neckerei erst recht, als ob er die Kröte töten wollte. Am andern Morgen kam ihnen Botschaft zu, sie sollten sich Mittags bei einem gewissen Berge einfinden, es sei da Kindtaufe und man wünsche sie zu Gevattern. Ein Zwerg empfieng die Beiden und führte sie ins Innere, wo große Gesellschaft war. Der Knecht mußte das Kind über die Taufe halten und sah dabei zufällig in die Höhe: gerade über ihm hieng ein Mühlstein an seidenem Faden; er wollte zur Seite weichen, konnte sich aber nicht rühren. In Todesangst wartete er das Ende der heiligen Handlung ab und trat dann schnell zurück. Jener Zwerg aber belehrte ihn, nun werde er wissen, wie es gestern seiner Frau zu Mute gewesen sei: sie sei die Kröte gewesen (Müllenhoff S. 289 Nr. 397).

Zum Verständnis dieser Sage dient ein kurzer Rückblick auf das früher (S. 116 ff.) mitgeteilte Märchen, von dem dort gesagt wurde, es sei nach der Weise einer Doppelsage angelegt: ein Jäger fängt eine Schwanfrau, sucht sie auf, als sie ihm entflohen ist, und gewinnt sie wieder durch Erduldung der Alpqual. Zwei Mahrtensagen sind durch ein kurzes Mittelstück verbunden; die erste spielt auf Erden, am See im Walde, die zweite im Jenseits, in der Heimat der Mahrte. Mit der nemlichen Märchenfreiheit verlegt auch unsre Sage ihre Schlußscene ins Jenseits, ins Lurenreich im Bergesinnern; daß es eine aus der Alpsituation hervorgewachsene Scene sei, bedarf keiner näheren Erläuterung. Auch die erste Hälfte der Sage ist eine Alp-, oder vielmehr Lursage. Wir müssen wiederum auf den Abschnitt vom geschenkten Gürtel zurückgreifen; dort (S. 162) steht die Sage von dem Manne, der sein Messer in eine Windhose wirft und später in der Hüfte eines schwerverwundeten Laurings wiederfindet, dessen Genossen ihn dann durch den geschenkten Gürtel zu töten trachten. Diese Sage ist das vollkommene Gegenbild der unsern: wie das Messer das nach dem im Wirbelwind fahrenden Lur geworfen wird, demjenigen entspricht, welches man im Bette liegend aufrecht vor der Brust hält, damit sich der Alp daran verletze, so ist auch die Heugabel, welche die Mittagskröte bedroht, eine solche Schutzwaffe gegen Alpangriffe, aber in der Lursage zur mutwillig geschwungenen Trutzwaffe geworden; auch darf daran erinnert werden, daß in einer hessischen Sage die Mahr, welche einen Knecht im Bette heimsucht, durch dessen Schlafgenossen mit der Mistgabel verscheucht wird (Wolf, Hessische Sagen S. 59 Nr. 92). Daß die zweite Hälfte, die Mühlsteinscene, ein anderer

Ausdruck für dasselbe sei, was der geschenkte Gürtel besagen will, haben wir vorhin gesehen; und so ist das Skelett beider so verschiedenen Sagen durchaus dasselbe, nicht bloß formal, im künstlerischen Sinn einer gleichartigen Anlage, sondern auch materiell, mythologisch. Die Taufe im Zwergenreiche und die Einladung der Menschen dazu hat sonach keinerlei mythische Bedeutung, ist lediglich motivierende dichterische Erfindung.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Erzählung deshalb, weil es den Anschein hat, daß von ihr die zahlreichen Geschichten abstammen, wie ein Mensch bei den Luren zu Gevatter gebeten, eine Hebamme zu den Unterirdischen geholt wird, wobei meistens erzählt wird, der Mensch habe ein unscheinbares Geschenk bekommen und unterwegs weggeworfen, nachher aber gemerkt, daß es Gold war. Der nemliche Zug kommt auch in der schwäbischen und der schleswig-holsteinischen Doppelsage vor und ist in diesen Sproßformen zur Hauptsache gemacht — ein ähnliches Verhältnis also, wie zwischen den Erlösungs- und den bloßen Hortsagen. Den Übergang kann eine mecklenburgische Erzählung anschaulich machen: Ein Mädchen molk die Kühe im Stall, da kam eine große Kröte über die Schwelle. Das Mädchen stieß sie mit dem Fuß wieder hinaus. Gleich darauf erschien ein kleines Männlein und lud sie zu Gevatter. Die Magd bekam Angst und lief zum Pastor, der ihr riet, hinzugehen, aber vorher das Abendmahl zu nehmen. So ausgerüstet trat sie den Weg an, ward wohl empfangen, hielt das Kind zur Taufe und zog mit einer Schürze voll Kohlen ab, die sich nachher als Gold auswiesen (Bartsch 1, 90 Nr. 99).

Eine, gleichfalls mecklenburgische, Variante der unversehrten Doppelsage enthält statt des Mühlsteins ein Schwert am Seidenfaden; die Zwergfrau sagt zu der erschrockenen Dirne, sie könne ohne Furcht sitzen bleiben, herunterfallen werde das Schwert nicht, aber so wie es am Seidenfaden hänge und jeden Augenblick drohe, sie zu durchstechen, so habe auch ihr Leben am Seidenfaden gehangen, als sie sie mit der Dunggabel habe durchstechen wollen (Bartsch 1, 50 Nr. 70). Ohne die Wanderung ins Jenseits behilft sich folgende Darstellung: In einem Dorfe wohnte eine Frau, wenn die ihre Schweine fütterte, saß immer eine furchtbar große Kröte auf dem Schweinetrog. Das ärgerte sie, und sie nahm eines Tages die Hacke und wollte das Tier totschlagen, aber ihr Mann wehrte ihr und sagte: ach, laß das alte Ding doch leben! Bald darauf ward die Frau zu einem Kindelbier

geladen, und als sie sich an den Tisch setzte, kam mit einem Mal über ihrem Kopf aus der Decke ein Mühlstein heraus, der an einem seidenen Faden hieng. Sie mochte rücken, wohin sie wollte, der Mühlstein folgte ihr. Als sie nun angstvoll rief, was sie denn Böses getan habe, da rief eine Stimme von oben: so war mir zu Mute, als du mich mit der Hacke tot hauen wolltest. Damit verschwand der Mühlstein. Die Kröte war ein Unterirdischer gewesen (Bartsch 1, 90 Nr. 98).

Setzen wir auf den Platz dieser Bäurin den Knecht aus der schleswigschen Fassung und hängen statt des Mühlsteins das soeben und weiter oben, in der badischen Sage, erwähnte Schwert auf, so haben wir in der Situation des Mannes, den mitten in den Tafelfreuden das Schwert über seinem Haupte erschreckt, die allbekannte des Damokles (Cicero, Tusc. 5, 21). Wie die Erzählung vom Tode des großen Pan uns nicht als Volkssage, sondern als angeblich selbsterlebtes Reiseabenteuer des Berichterstatters überliefert ist, so liegt hier die Umwandlung einer Volkssage in eine Anekdote vor. Einen lehrhaften Anstrich hatte schon die Sage (vgl. auch Norddeutsche Sagen S. 321 ff. Nr. 2), als wäre sie erfunden zur Illustration des Spruches: quäle nie ein Tier zum Scherz, denn es fühlt wie du den Schmerz; anders zugespitzt ist die Moral in der Damoklesanekdote, die alles Wunderhafte abgestreift und rationalistisch durch eine schlaue Veranstaltung ersetzt hat.

---

30. Der Ritter von Staufenberg.

An zwei verschiedenen Sagen (S. 233 f. 234) hat sich uns gezeigt, daß der schwebende Mühlstein und der geschenkte Gürtel einander vertreten können. Da nun der tödliche Gürtel nicht bloß ein Geschenk der Rache ist, sondern auch der Eifersucht (oben S. 157 f.), so ließe sich ein Versuch denken, den Mühlstein statt des Gürtels in eine Eifersuchtssage einzuführen. Daß die Eifersucht der Lorin durch die Sanftmut der Ehefrau entwaffnet werden kann, ist aus jenen Sagen von der Bergfrau mit den schönen Haaren zu ersehen, wo diese erklärt, wenn sich die Gattin nicht so gut benommen hätte, wäre dem Geliebten jetzt der Hals umgedreht u. dgl.; und wie beharrlich ihre Rachsucht sei, lehrte die freilich verstümmelte Sage von der

Lorin, die ihrem Geliebten (man sieht nicht aus welchem Grunde) erst den mörderischen Gürtel schenkt und, als dieser Anschlag vereitelt wird, ihn im Gebirg irreführt, daß er sich versteigt und in den Abgrund stürzt. Einige jener Sagen enthalten den Zug, daß die Bergfrau durch ihren Geliebten belogen wird, der sich für unverheiratet ausgibt, da er doch ein Weib hat. Ehe wir aber eine Eifersuchtssage der angedeuteten Art vorlegen, ist es es nötig, Einiges über das bekannte Märchen vom treuen Johannes (Grimm Nr. 6) zu sagen, was schon gelegentlich des Nessoshemdes hätte zur Sprache gebracht werden können. Das Märchen als Ganzes müssen wir für einen anderen Zusammenhang zurückstellen und halten uns bloß an ein Stück daraus, das sich auch wohl bei dieser fragmentarischen Betrachtung als zur Alpsage gehörig erweisen wird.

Die Situation ist die, daß ein Prinz von seinem Freunde begleitet aus fernen Reichen (d. i. aus der Mahrenheimat) eine Prinzessin entführt hat, die ihm nun durch Sendlinge ihres Vaters streitig gemacht wird. Nach einer böhmischen Version schickt dieser den Flüchtlingen eine Zauberin nach, die zuerst als Windsbraut das Schiff umtobt, dann als Rappe den gelandeten Prinzen zum Aufsitzen verlocken will, dann unsichtbar ins Brautgemach dringt, wo sie durch des Prinzen Freund, der sein Schwert nach allen Seiten durch die Luft schwingt, verwundet und getötet wird (Waldau S. 419 ff.). Die Mahre oder Lorin ist in dieser Hexe unverkennbar. In der Grimmschen Darstellung findet sich von den drei Verkappungen bloß das Roß wieder, die beiden andern Gefahren sind abweichend geschildert: eine davon droht durch ein todbringendes Hemd, jenes Lurod, das wir früher als gleichbedeutend mit dem todbringenden Gürtel erkannt haben. Da kann denn auch der Mühlstein, der ja gleichfalls mit dem Gürtel wechselt, nicht weit sein. In einem böhmischen Märchen bei Milenowski dringt aus der Decke des Brautgemachs eine ungeheure Schlange hervor (Wolfs Zeitschr. 2, 437). Statt des leblosen Lurods kommt hier die lebendige Lauringschlange durch die Decke. Nach einer deutschen Version hängt von der Decke des Hochzeitssaales gerade über des Prinzen Becher eine giftige Spinne herab und läßt drei Tropfen Gift in den Becher fallen, den alsbald der Freund umstößt, daß der Wein über den Tisch fließt (Wolf, Hausmärchen S. 387); irgend etwas der Art setzt auch die Paderborner Fassung voraus, wornach der Freund dem Bräutigam das Glas vor

dem Munde wegschlägt, als dieser die Gesundheit der Braut ausbringen will (Grimm[3] 3, 17).

Die Lauringschlange ist hier zur Spinne geworden, und es liegt uns ob, auch sie als eine der Gestalten, welche die Lorin annimmt, zu erweisen. Die Jungfrau von der Heidenburg legt sich als faustdicke Spinne einem Wanderer in den Weg und schreckt ihn vor sich her, bis er die Burg betritt; hier wird sie zur Jungfrau und bittet ihn um den Erlösungskuß. Dreimal hat er sie (als Katze, Schlange, Drache) geküßt, da wendet er sich entsetzt zur Flucht vor der neuen Verwandlung, einer Kröte, die ihm nun ins Genick springt. Bewußtlos wird er andern Tages aufgefunden und nach Hause gebracht, wo er im Irrsinn stirbt (Rochholz, Aargausagen 1, 248 Nr. 168). Daß Einer, der die Erlösung nicht vollbringt, sterben muß, haben wir schon aus den Urschelsagen gelernt; und das wird auch sonst vielfach berichtet, häufig mit der formelhaften Angabe, er sei nach drei Tagen gestorben (z. B. Nordd. Sag. Nr. 29). Das will dasselbe besagen, wie wenn in den Sphinxsagen Einer, der sein Examen schlecht besteht, also die Mittagsfrau nicht erlöst, mißhandelt oder getötet wird oder wenn in dem Wolfschen Märchen oben S. 156 diejenigen den Tod von den Zwergen erleiden müssen, denen es mißlang, das Mützlein zu erhaschen: wenn der Alptraum es nicht bis zur Vision der erlösten, wonnigen Lorin bringt, so endigt er eben, wie er angefangen, als Qualzustand.

Nunmehr sind wir ausgerüstet, die nachfolgende Sage zu verstehen. Der Sohn des Amtmanns von Staufenberg in der Ortenau hörte im Wald lieblichen Gesang und gieng ihm nach bis auf die Höhe des Stollenberges, wo ihn aus einem Busche heraus ein wunderschönes Weib ansprach und bat, sie zu erlösen. Am ersten Tage erschien sie von den Hüften ab als Schlange, am zweiten endete sie in einen Drachenschweif und hatte Flügel; als aber am dritten auch ihr Kopf verwandelt war, in den einer Kröte, konnte er sich nicht überwinden, sie zu küssen, und floh den Berg hinab. Wohl dachte er oft mit Reue daran, daß er die Arme um ihre Erlösung betrogen, aber er gieng nie wieder zu ihr, und nach zwei Jahren hielt er Hochzeit mit einer Braut, die ihm sein Vater ausgesucht hatte. Wie Alles fröhlich bei Tische saß, bekam auf einmal die Decke des Saales einen Spalt, ein Tropfen Gift fiel in den Teller des Bräutigams, der ahnungslos weiter aß und entseelt zu Boden fiel;

man sah einen kleinen Schlangenschweif sich in die Decke zurückziehen (Mone, Anzeiger 1834 S. 89 Nr. 1, vgl. Nr. 2).

Seitdem wir wissen, daß die Schlange, die ihr Gift von der Decke des Saales träufelt, und der an der Decke des Saales schwebende Mühlstein nur Variationen eines und desselben mythischen Themas sind, hat die Entstehung der eben mitgeteilten Sagenform keine Schwierigkeit. Vorhin, S. 232 f., ist von Lorinnensagen die Rede gewesen, worin die Erlösung dadurch gestört wird, daß der Küssende plötzlich über sich einen Mühlstein hängen sieht. Weil nun der Mühlstein auch in andern Sagen vorkommt, und zwar in der Weise, daß er eine Festgesellschaft in Schrecken setzt, so hat man nach deren Muster aus der einfachen Sage von der mißglückten Erlösung eine Doppelsage gemacht, indem man dem Mühlstein die Bedeutung eines Strafmittels gab, wie in den Sagen von der Zwergtaufe: in der vorhin (S. 238) mitgeteilten aargauischen Sage stirbt der Mann, der die Erlösung nicht zu Ende führt, aus Schrecken darüber, daß ihm die Kröte ins Genick springt, hier daran, daß über ihm aus der Decke zwar nicht der Mühlstein, aber dessen Doppelgänger, die gifttäufelnde Schlange hervorkommt; und das Muster jener Sagen ist auch darin befolgt, daß die Strafe nicht sofort, sondern erst später erfolgt, bei einer Gelegenheit, wo der Straffällige fröhlich zu Tische sitzt. Dies Festmahl sein Hochzeitsmahl sein zu lassen, lag nahe, da ja die Lorinnen als eifersüchtig geschildert werden und insbesondere von ihnen bekannt war, daß sie, eh ein Sterblicher ihre Gunst erhält, ihn fragen, ob er nicht etwa schon verheiratet sei (S. 237). Wenn der Jüngling durch den Gesang der Lorin angelockt wird, so erinnert das daran, daß in der S. 232 erwähnten vorarlberger Sage lieblicher Gesang den Schatzgräber veranlaßt, in die Höhe zu schauen, wo er den Mühlstein erblickt. Daß die rachsüchtige Schlangenfrau in unsrer Sage Melusine genannt wird, ist schwerlich echt, denn das alsbald zu besprechende Gedicht, das den nemlichen Gegenstand behandelt, gibt ihr keinen Namen (vgl. auch oben S. 201).

Herr Petermann Diemringer von Staufenberg in der Mortenau sieht über Land reitend auf einem Stein am Wege eine wunderschöne Frau sitzen, die ihm sagt, sie habe ihn hier erwartet; seit langer Zeit sei sie unsichtbar um ihn gewesen, habe sein gepflegt und gehütet „auf Straßen und an Stegen, in Stürmen und in Streiten“. Da er mit einer Liebeserklärung

antwortet, bedeutet sie ihn, es sei ihm wohl verstattet, „bis an seinen Tod", wie er gewünscht, bei ihr zu sein; aber dieser Tod würde vor der Zeit unvermeidlich nach drei Tagen eintreten, sobald er, eines Andern sich besinnend, eine Frau nähme. Dem Verliebten macht das keine Sorge, und sie steckt ihm einen Ring an den Finger, mit der Belehrung, so oft er den Wunsch hege, sie zu sehen, werde sie alsbald vor ihm erscheinen. Nach Jahren eines ungetrübten Liebelebens läßt sich der Ritter irre machen an seiner Freundin und gibt dem Drängen seiner Angehörigen nach, eine Frau zu nehmen; die „Pfaffheit" hatte ihn überredet, „der Teufel aus der Hölle sei sein Schlafgeselle". Als die Hochzeitsgesellschaft bei Tische saß, tat sich die Saaldecke von einander, und ein Fuß, wie er schöner und minniglicher nie gesehen ward, an Farbe gleich dem Elfenbein, ragte in den Saal, bis zum Knie sichtbar. O weh, o weh mir armen Mann, rief der Bräutigam bei diesem Anblick, der spurlos wieder verschwand: kein Riß war an der Decke wahrzunehmen, und als man auf die „Bühne" eilte, ward Niemand gefunden. Nach drei Tagen aber war der Ritter eine Leiche.

Die typischen drei Tage lassen sich nicht zu dem Beweise verwenden, daß diese mittelalterliche Darstellung der einfachen Erlösungssage noch näher stehe, als die vorhin mitgeteilte, aus dem Volksmund stammende Fassung; aber es kommt hinzu, daß die Versicherung der Lorin, sie habe den Helden von Kindesbeinen an schirmend begleitet, ihr Gegenstück findet an der gleichlautenden Versicherung der „alten Urschel" (oben S. 83), und gerade dieser zur einfachen Erlösungssage stimmende Zug könnte eine Bestätigung dafür sein, daß der Verfasser des „Staufenbergers" die erste Hälfte seines Stoffes wirklich in der Gestalt überkommen habe, wie sie heute noch mündlich erzählt wird. Da nun die eben erwähnten drei Tage gleichfalls an die einfache Erlösungssage anklingen, so ist es vielleicht erlaubt zu schließen, die damalige Sage habe die Gifttropfen noch nicht gekannt, sondern nur ein Schreckbild an der Decke erscheinen lassen, eine Schlange oder geradezu einen Mühlstein, durch die spätere Volkssage sei dann aus dem Märchen vom treuen Johannes oder vom treuen Paul, wie er bei Wolf heißt, die Giftschlange entlehnt worden, während der Dichter des „Staufenbergers" es vorzog, den schönen Frauenfuß an die Stelle zu setzen, möglicher Weise im Gedanken an die Mene-Tekel-Hand der Belsazarsage. Doch das sind untergeordnete Dinge gegenüber der

Frage, woher die anderen Abweichungen des alten Gedichts von der heutigen Volkssage stammen: die Lorin schenkt dem Ritter einen Ring und dabei die Wunschkraft, sie jederzeit zu sich zu entbieten, stellt auch die Bedingung, daß er nie ein Weib nehme; dagegen ist der ganze erste Teil der Volkssage, die unvollendete Erlösung, in Wegfall gekommen. Nun gibt es ein Märchen, worin sowohl die unvollendete Erlösung vorkommt als auch jene andern Züge sich finden, das also einerseits mit unsrer mündlichen Sage, andrerseits mit unserem Gedichte sich berührt: es wäre möglich, daß der Dichter, als er sich für die erste Hälfte seiner Vorlage (die Scene mit den Erlösungsküssen) nach einem Ersatz umsah, der nicht gleich von vorn herein den Verdacht erweckte, daß „der Teufel aus der Hölle“ sich zum Schlafgesellen anbiete, auf jenes Märchen verfiel und daraus die ihm tauglich scheinenden Motive entnahm. Es bedarf wohl keiner Rechtfertigung, wenn wir auch dieses Märchen besprechen.

Ein Jägerbursch zielte auf einen schönen Schwan, da rief eine Stimme: schieß nicht, sonst kostet es dein Leben. Er setzte ab, zielte dann nochmals und ein drittes Mal und wollte eben abdrücken, da schwamm auf dem See statt des Schwans eine wunderherrliche Jungfrau und sprach: du wirst mich erlösen und glücklich sein, wenn du ein Jahr lang alle Sonntage ein Vaterunser für mich betest und *nie von meiner Schönheit sprichst.* Damit verschwand sie. Das Jahr war fast verstrichen, da fand sich für den Jäger eine Gelegenheit, sich als Schütze so hervorzutun, daß der König ihm seine Tochter antrug. Er weigerte sich, und um den Grund befragt gestand er endlich, er habe schon eine Braut, die sei noch tausendmal schöner. In demselben Augenblick stand die Schwanfrau vor ihm und sprach trauernd: Hättest du meine Schönheit nicht gesagt, so hättest du mich erlöset, jetzt mußt du mich suchen im gläsernen Berg. Nach mancherlei Abenteuern gelangt er auf den gläsernen Berg und findet da seine Geliebte, die ihm aber sagt, sie sei um seines Ungehorsams willen verwünscht, und er müsse sie erlösen. Drei Nächte hielt er die Alpqual aus: in der ersten ward er von Geistern geschlagen und gestochen; in der zweiten war es drauf und dran, daß sie ihn in einen Kessel voll siedenden Öles warfen, in der dritten sollte er eben an einen Galgen gehängt werden, da war die Zeit um, mit einem fürchterlichen Schlag zerrann der Spuk, die Prinzessin bestrich ihn wie in den vorigen Nächten mit ihrer heilenden Salbe, daß er gesunder und

schöner war denn je. Sie machten Hochzeit und besuchten jenen König, der nun selber gestehen mußte, daß seine Tochter nicht so schön sei (Wolf, Hausmärchen S. 217).

Ganz ähnlich wird die Geschichte erzählt bei Veckenstedt, Wendische Sagen S. 122 ff., doch ruft der Schwan: schieß nicht, sonst kostet es mein Leben. Die Anlage ist ganz wie in dem früher, S. 116 ff., mitgeteilten schwäbischen Märchen „von drei Schwänen", wo ein Jäger eine Schwanfrau durch den Raub ihres Kleides in seine Gewalt bringt und heiratet; sie findet ihr Kleid wieder und entflieht, er sucht sie auf und findet sie in ihrer Mahrtenheimat, wo er drei Nächte die Schlangenqual aushalten muß, um sie zu erlösen. Der ganze Unterschied besteht darin, daß die Mahrtenehe durch einen Brautstand ersetzt ist und die Flucht der Lorin nicht deshalb erfolgt, weil sie ihr Fluggewand wieder findet, sondern weil ihr Bräutigam von ihr redet. Es ist das eine neue Auffassung desselben Motivs, das wir im „Namensgeheimnis" besprochen haben: Reden vertreibt den Alp. Daß der Jäger die Lorin nicht fängt, indem er ihr Schwankleid wegnimmt, sondern daß er auf sie anlegt, ist eine unwesentliche Abweichung, wie uns gleich nachher die dänischen Fassungen bestätigen werden; zu vergleichen ist dazu eine Voigtländische Sage, auf die wir im nächsten Kapitel zurückkommen werden: ein Knecht auf dem Felde ward arg vom Alp gedrückt und bemerkte, daß beständig eine weiße Feder um ihn herumflog, er schoß nach ihr, und als er heimkam, fand er die Hausmagd ohne Arm, sie war also der Alp gewesen (Eisel S. 208 Nr. 549). Was die Ähnlichkeit mit dem Gedichte vom „Staufenberger" betrifft, so ist hier nachzutragen, was wir vorhin in der Inhaltsangabe übergangen haben, daß der König seine eigene Muhme dem Ritter anträgt, dieser aber sie ausschlägt, weil er schon eine Braut habe; daß er sie nachträglich dennoch heiratet, stammt aus der Vorlage. Vielleicht darf auch daran erinnert werden, daß der Staufenberger seine Schöne antrifft, als er eben zur Kirche reitet, und daß sie ihn ermahnt, die Messe nicht zu versäumen; auch im Märchen schickt ja die Schwanfrau den Jäger nach der Kirche, wo er für sie beten soll. Daß die Erlösung der Schwanfrau unterbrochen wird, weil ihr Bräutigam plaudert, darin gemahnt das Märchen an die mündliche Sage vom Staufenberger.

In Dänemark hat das Märchen folgende Gestalt. Ein junger Mensch hütet in der Johannisnacht ein Feld, das man bisher regel-

mäßig nach dieser Nacht zerstampft gefunden hat. In einem heftigen Wirbelwind kommen drei Schwanfrauen angesaust; den abgelegten Schleier der Jüngsten nimmt er weg und gibt ihn nur gegen das Versprechen heraus, daß sie seine Frau werde. Sie willigt ein und beraumt die Hochzeit aufs nächste Jahr an; doch dürfe er den König nicht dazu einladen. Als trotzdem der König sich einfindet und die Braut lieber selbst nehmen möchte, erklärt diese, nun müsse sie nach ihrer fernen Heimat zurück. Der Jüngling macht sich auf, sie zu suchen, findet sie nach manchen Abenteuern und muß sie erlösen, indem er die nächtliche Alpqual aushält (Kristensen, Äventyr fra Jylland 1 = Jyske Folkeminder 5, 1 ff. Nr. 1. 2; Grundtvig, Dänische Volksmärchen, übers. von Strodtmann S. 24 ff.; Cavallius und Stephens, deutsch von Oberleitner S. 175 ff. Nr. 8; Toeppen S. 140 ff.). Hier ist das Verbot des Schweigens dahin eingeschränkt, daß der König nichts von der Hochzeit erfahren soll. Dagegen ist das alte Motiv vom Raub des Schwanhemdes bewahrt. Wenn dabei die Situation einer Nachtwache auf dem Felde gewählt ist, wo in der Johannisnacht Lorinnen ihren Reigen tanzen, so lassen sich hiezu niedersächsische Sagen nachweisen, welche gleichfalls auf die Übertretung des Gebotes zu schweigen hinauslaufen.

Eine davon, von dem nächtlichen Heuhüter, den die weiße Jungfrau vom Eberstein bittet, sie zu erlösen, der aber davon läuft, weil ihn die zwölf Kerle wie einen Ochsen braten wollen, ist schon oben S. 227 mitgeteilt; die Scene ist dieselbe wie in dem Märchen vorhin S. 241, wo der standhafte Held eben noch davor bewahrt bleibt, in den Ölkessel geworfen zu werden. Eine andere lautet: Ein Metzger, der mit einigen Gefährten auf der Burgwiese bei Lichtenstein die Nacht zubrachte, konnte den Schlaf nicht finden und sah zwölf Jungfrauen ihren Johannisnachtstanz ausführen. Er glaubte, sein letztes Stündlein sei gekommen, als eine der Jungfrauen auf ihn zukam und schweigend auf sein rechtes Knie trat. Als die Geisterstunde vorüber war, verschwanden die Jungfrauen. In der nächsten Johannisnacht stellte er sich wieder ein, erlebte das Nemliche und erfuhr zugleich, die Jungfrauen seien nun durch ihn erlöst, zum Lohn solle er einen Schatz haben, der wiederum in einer Johannisnacht zu heben sei. Der Schatz fand sich, allerlei Schreckbilder, darunter ein Galgen, an welchem einer der Grabenden gehängt werden sollte, wurden nicht be-

achtet, schließlich aber ließ sich doch der Knabe, der das Licht hielt, dazu hinreißen, einen Ausruf zu tun, und damit war Alles vereitelt (Schambach und Müller S. 99 ff. Nr. 129). Der Galgen ist uns schon begegnet in dem nemlichen Märchen, worin auch der Ölkessel vorkam; er wird bei Schatzgräbersagen sehr häufig erwähnt und hat natürlich keine andre Bedeutung als die übrigen Schreckbilder, von denen weiter oben gesprochen wurde, wir erwähnen ihn nur deshalb, weil in der wiederholt citierten Schilderung des Alptraums bei Kohlrusch S. 318 gesagt ist, der vom Schrätteli gedrückte Schläfer habe die Vorstellung, als sei er in Ketten und Banden und werde zum Richtplatz geführt. Daß die Jungfrau ihren Erlöser aufs Knie tritt, das ist wohl der nemliche Euphemismus, wie oben S. 143, wo umgekehrt er ihr auf den Fuß tritt. Ganz unversehrt scheint die Sage nicht zu sein; ursprünglich sind die Jungfrauen schwerlich erlöst worden, das sollte vielmehr in der dritten Johannisnacht geschehen, ward aber durch den unvorsichtigen Ausruf hintertrieben.

Durch die nordischen Fassungen ist bestätigt, daß das schwäbische und das fast gleichlautende wendische Märchen auf alter Tradition beruhen; die Aufforderung der Schwanfrau, für sie zu beten, ist eine jüngere, christliche Zubildung. Noch deutlicher läßt sich das Alter dieser Überlieferung daran erkennen, daß eine weit verbreitete Märchengruppe auf sie als ihre Grundlage zurückweist. Die Literatur derselben hat Köhler in Eberts Jahrbuch 7, 139 ff. 145 ff. und in Warnkes Marie de France S. LXXXI. ff. zusammengestellt; vgl. auch Hertz, Spielmannsbuch S. 323 ff. Im Odenwald wird das Märchen so erzählt. Ein verarmter König muß im Walde Holz fällen, da tritt ein Fremder zu ihm und verheißt ihm Reichtümer, wenn er dafür dasjenige verspreche, „was er nicht wisse". Darauf läßt sich der König gerne ein; es stellt sich aber heraus, daß die Königin mit einem Kinde geht. Als der Knabe fünfzehn Jahr alt geworden ist, soll er dem Fremden ausgeliefert werden, empfängt aber von einem Priester einen Stab, mit dessen Hilfe er die Angriffe der Teufel, die ihn davon führen wollen, abschlägt. Da er so mit der Hölle fertig geworden ist, sehnt er sich nach dem Himmelreich und macht sich dahin auf den Weg. Glücklich fragt er sich durch und wird schließlich durch einen Greifen ans Ziel getragen. In dem Teich eines prächtigen Schloßgartens erblickt er eine furchtbare Schlange, die durch ihn erlöst sein will. Drei Nächte hinter einander hält er die fürchterliche Alpqual

aus und wird am Ende in Stücke geschnitten; da kommt die erlöste Schlange als Prinzessin, fügt Alles wieder zusammen und belebt ihn. Eine Zeitlang lebt er herrlich und in Freuden mit ihr, kann aber endlich der Neugier nicht widerstehen, ein verbotenes Gartenhäuschen zu betreten, erblickt tief unter sich die Welt und seines Vaters Schloß und wird von heftigem Heimweh ergriffen. Seine Frau erfährt bald, was vorgefallen, und gibt ihm Erlaubnis, einen Besuch auf Erden zu machen; sollte er in Not geraten, so werde sie auf seinen Ruf bei ihm sein, doch dürfe er bei Leibe nicht ohne dringenden Grund rufen. Zu Hause fand er nur noch den Vater am Leben, der inzwischen wieder geheiratet hatte und nun den Sohn fragte, ob er je ein so schönes Weib gesehen habe, wie seine Stiefmutter. Da er behauptete, eine tausendmal schönere zu wissen, ward er zum Beweis gedrängt und rief den Namen seiner Frau aus. Alsbald trat sie ein, und Alles verstummte vor Bewunderung. Sie aber schrieb mit dem Finger Goldbuchstaben auf den Tisch, die besagten: es ist dir unmöglich, ein paar eiserne Stiefel zu zerreißen, und ebenso unmöglich, wieder ins himmlische Paradies zu reisen. Mit einem Seufzer verschwand sie. Von Reue ergriffen ließ er sich die Eisenstiefel machen. Als dieselben zerrissen waren, befand er sich wieder im Mahrtenreiche, wo seine Frau eben Hochzeit mit einem andern halten wollte, diesen aber nun verabschiedete, weil, wie sie in einer Gleichnisrede zu verstehen gab, der verlorne Schlüssel zu ihrem Juwelenschrein sich wieder gefunden habe, sie also keines neuen bedürfe (Wolf, Hausmärchen S. 198 ff.).

Der Zusammenhang dieses Märchens mit dem vorher besprochenen leuchtet auf den ersten Blick ein. Es sind aber nun die Umgestaltungen zu erörtern. Vor allem fällt die Erweiterung durch ein Vorderstück auf, die übrigens bei Curtze Nr. 1 fehlt. Gewöhnlich hat dies Vorderstück die Fassung, daß nicht der Sohn eines Königs, sondern eines Fischers einem unheimlichen Fremden versprochen und ausgeliefert wird, der aber nicht im Stande ist, seiner Beute sich zu bemächtigen; bei Kristensen, Äventyr 1, 28 ist das Boot, worin er ausgesetzt wird, mit einem Rand aus Stahl (Egstaal, vgl. altn. eggteinn) umgeben, und dies bekannte Schutzmittel wider Alpe und Lure tut seinen Dienst. Das ganze Vorderstück ist ersichtlich nichts anderes als eine Erzählung nach dem Rumpelstilzchentypus, nur daß der Lur nicht durch Nennung seines Namens, sondern auf andre Weise um seine Beute betrogen wird; auch läßt sich leicht erkennen, wie diese Geschichte

hieher geriet: sie dreht sich nemlich um das Namensgeheimnis, ist also dem Märchen, welchem sie vorangestellt ward, innerlich verwandt, sofern ja auch in diesem die Nennung des lurischen Namens von Bedeutung ist. Wir sehen also das bekannte Gesetz der Doppelsage auf ein Märchen angewandt, das zuvor schon nach diesem Gesetz gebaut war; aber während das einfachere Märchen das Thema vom Schweigen streng durchführt (da durch Plaudern die Lorin verloren, aber durch stummes Ertragen der Alpqual wieder gewonnen wird), hat das erweiterte Märchen auf diese thematische Behandlung verzichtet, wenigstens was die Vorgeschichte anbelangt. Einzelne Fassungen zwar verraten das Bestreben, die Vorgeschichte in inneren Zusammenhang mit dem Hauptmärchen zu setzen, indem sie es als eine absichtliche Veranstaltung der Lorin schildern, daß der Knabe aus dem Elternhause entführt werde, um sie zu erlösen; meistens aber macht das Vorderstück den Eindruck, als handle es sich lediglich um eine Vermehrung der Abenteuer.

Jene planvollere Darstellung findet sich in einer böhmischen Version: Im Auftrag einer schwarzen Prinzessin listet ein Zwerg einem Fischer das Versprechen ab, ihm dasjenige zu überlassen, von dem er nicht wisse, daß er es zu Hause habe. Es ist der ungeborene Sohn. Als der Knabe herangewachsen ist, lockt ihn eines Tages der Zwerg von Hause fort und führt ihn in die andre Welt zur Prinzessin; bei dieser gefällt es ihm sehr gut, aber schließlich bekommt er Heimweh und wird auf die Oberwelt entlassen, es folgt der Sündenfall und die Buße mit den Eisenstiefeln; als er die Geliebte wieder gefunden hat, küßt er sie, und sie verwandelt sich in die schönste weiße Jungfrau, beide aber leben fortan in der Unterwelt vereint (Waldau S. 24 ff.). Man erkennt, welche Umwandlung die vorangestellte Rumpelstilzchengeschichte hervorgebracht hat: während die einfachere Märchengestalt bis dahin, wo das Gebot des Schweigens gebrochen wird, einen Brautstand der gefangenen oder halb erlösten Lorin ansetzt, ist hier, da diese den Jüngling zu sich ins Mahrtenreich locken läßt, weder von einem Fang noch von halber Erlösung derselben die Rede, auch wird ein Brautstand überflüssig, und die beiden leben glücklich zusammen; damit aber die Übertretung des Gebotes zu schweigen erfolgen könne, muß der Jüngling auf die Erde zurückkehren, und dies wird durch Heimweh motiviert. Von da an aber verläuft Alles, wie in der unerweiterten Form: auch daß dem Helden eine Sterbliche

zur Frau angetragen wird (oben S. 241), ist beibehalten, und in dem Kuß, der die schwarze Prinzessin in eine weiße verwandelt, erkennen wir leicht die Erlösungsscene wieder, die freilich in der dreinächtigen Alpqual der älteren Gestaltung als ein schwierigeres Werk geschildert war. Aber die Beibehaltung der alten Scenenfolge schloß einen Widerspruch in sich: war die Prinzessin erlösungsbedürftig und hatte sie veranstaltet, daß der Erlöser ihr zugeführt ward, so läßt sich nicht begreifen, warum die Erlösung erst bis zum Schluß des Ganzen aufgespart werden soll, und deshalb ist in der böhmischen Darstellung sowohl die Bedürftigkeit als die Erlösung selbst nur obenhin behandelt. Mit gutem Grunde rücken die andern Fassungen, z. B. die Odenwälder (S. 244 f.), die Erlösungsscene von ihrer alten Stelle am Schluß des Ganzen weg und eröffnen mit ihr den Aufenthalt im Mahrtenreiche, und zu tadeln ist nur, daß in den meisten Versionen nicht deutlich zum Ausdruck kommt, der Jüngling sei auf Veranstaltung der erlösungsbedürftigen Lorin dahin gelangt. Zum Ersatz tritt nun an den Schluß die aus andern Märchen entlehnte Scene der Heimkehr in dem Augenblick, da die Lorin einen „neuen Schlüssel" nehmen will.

Wenn die Odenwälder Fassung die Sehnsucht nach der irdischen Heimat dadurch entstehen läßt, daß der Held durch ein verbotenes Fenster blickt, so stammt dieser Zug aus dem Märchen von Marienkind (oben S. 204 ff.), welches die ganz ähnliche Situation enthält, daß ein ins Himmelreich verschlagenes Menschenkind einen verbotenen Raum betritt und deshalb auf die Erde zurückkehrt, wo seine Aufgabe Schweigen ist; wir haben gesehn, daß das Marienkind eigentlich eine Mahrte und ihre ursprüngliche Heimat der Himmel ist, sowie daß das Schweigemotiv dort eine ganz andere Bedeutung hat als hier, auch ist schon besprochen worden, daß die übereinstimmende Situation im Märchen von Saktideva, der in den Himmel gelangt und in Folge seiner Neugier wieder auf die Erde geschleudert wird, auf Übertragung beruht aus der diesem Märchen und dem von Marienkind gemeinsamen Urform, und so erklärt sich, wie das Odenwälder Märchen Ähnlichkeiten mit Saktideva aufweist, die dem Herausgeber so auffallend waren, daß er es für nötig hielt, zu versichern, er habe das Märchen drei Jahre früher aufgeschrieben, als ihm die Sammlung des Somadeva bekannt geworden sei (Wolf, Beitr. 2, 74 Anm.). Irreführend ist in der Wolfschen Fassung, daß die Lorin dem auf die Erde zurückkehrenden

Jüngling sagt, er dürfe sie im Fall der Not bei ihrem Namen rufen; das scheint der mythischen Grundlage zu widersprechen, wornach gerade die Nennung des Namens verboten ist, aber wir müssen uns daran halten, daß in Wirklichkeit der „Notfall" gar nicht eintritt, die Übertretung also doch darauf hinausläuft, daß er den verbotenen Namen nennt. Auch heißt es in einer norwegischen Variante ganz einfach: die Prinzessin gab ihm einen Ring, der die Eigenschaft hatte, daß er sich damit hin und wieder zurückwünschen konnte, wobei sie ihn warnte, das Kleinod nicht zu verlieren und nicht ihren Namen zu nennen, denn alsdann wäre es aus mit der ganzen Herrlichkeit, und er würde sie nie wieder sehen (Asbjörnsen und Moe, deutsch von Bresemann 1, 191 f.). Dieser Wunschring kommt auch in verschiedenen andern Fassungen vor.

Die eben erwähnte norwegische Darstellung ist am Anfang verstümmelt. Umgekehrt hat der Schluß notgelitten bei Pröhle, Kinder- und Volksmärchen S. 74 Nr. 22. Vorn und hinten zeigt Einbuße ein jüdisches Märchen, das Keightley „aus einem alten rabbinistischen Buche, genannt Mahasi Jerusalemi oder Geschichte eines Hebräers aus Jerusalem" nach der Übersetzung eines gelehrten Juden in Marokko mitteilt. Ein Kaufmann leidet Schiffbruch und wird durch einen Adler ins Geisterland entführt, wo er wiederholt in Todesgefahr gerät, aber schließlich des Königs Eidam wird (durch das Betreten eines verbotenen Raumes hat er die Bekanntschaft seiner Braut gemacht). Als ihn die Sehnsucht nach der Erde und nach Weib und Kind, die er dort verlassen, ergreift, gestattet ihm die Lorin die Rückkehr auf ein Jahr. Nun will er nicht mehr ins Geisterland zurück, die Lorin erscheint mit einem Geisterheere, läßt es aber nicht in Action treten, weil das der Gott Israels bestrafen würde, und begibt sich vor den hohen Rat, um dort ihr Recht zu suchen. Die Gesetzeslehrer verurteilen den Treubrüchigen, mit ihr zurückzukehren, er aber weigert sich beharrlich; da umarmt sie ihn unter dem Vorwand, Abschied zu nehmen, zieht ihm aber die Seele aus dem Leibe, daß er tot niederfällt, und entfernt sich mit ihrem Heere (Mythologie der Feen und Elfen, übers. von Wolff 2, 368 ff.; daraus Kletke, Märchensaal 3, 45 ff.). Das in dieser Darstellung ganz zwecklose Heer verrät (wie auch der Adler), daß diejenige Fassung unsres Märchens zu Grunde liegt, welche in Italien als das Volksbuch von Liombruno (Jahrbuch für rom. und engl. Liter. 7, 147 f.) bekannt ist. Auf die Einzelheiten der in den Dienst

einer rabbinischen Doctrin des Eides gestellten Erzählung gehen wir nicht ein: die Mitteilung hatte bloß den Zweck, zu zeigen, wie leicht es war, unsrem Märchen eine tragische Wendung zu geben, da im „Staufenberger“ ein analoges Verhältnis vorliegt; nur wirkte in diesem nicht eine lehrhafte Idee, sondern das Muster der Volkssage, auf welche unser Märchen aufgeimpft ward.

Daß der Staufenberger seine Lorin jederzeit herbeiwünschen kann, ist Erweiterung des entsprechenden Zuges in unsrem Märchen. Gemahnt das an Goethes neue Melusine, so findet sich das zu dieser gehörige Kästchen in einer eigentümlichen wendischen Version. Ein Soldat sieht drei Schwäne auf dem Fluß und geht auf sie zu, da findet er im Schilf ein Kästchen, worin ein Seidenkleid war und ein Brief mit der Aufforderung, das Kästchen mitzunehmen, in der Nacht werde sich das Weitere ergeben. Kaum hat es zwölf geschlagen, so tritt ein Mädchen ins Zimmer und fragt den Soldaten, ob er sie erlösen wolle, und erklärt ihm: ich werde dich stets begleiten, wohin du gehst, wenn du mich auch nicht siehst. Er muß nun an einen See sich begeben, gelangt nach einer Insel, in ein großes Schloß und soll eine Kanone abfeuern, die sich im Keller hinter einem Gitter befindet. Da er nicht durch das Gitter kann, erscheint die unsichtbare Begleiterin, verwandelt ihn in eine Mücke und gibt ihm jenseits der Stube seine ursprüngliche Gestalt wieder; er feuert die Kanone ab, das Schloß fliegt in die Luft, und die drei Schwäne stehen als Jungfrauen vor ihm. Diejenige, deren Kästchen und Kleid er bewahrte, ward seine Frau (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 125 ff. Nr. 4). Da kein Verbot zu reden vorkommt, ist das keine Variante zu der unerweiterten Form unsres Märchens, sondern zu dessen Grundlage, dem Märchen von drei Schwänen, dessen erster Teil den Raub des Schwankleides, der zweite die Erlösung in der Mahrtenheimat berichtet. Möglich, daß der Verfasser des „Staufenbergers“ auch dieses Märchen gekannt hat.

Daß ihm aber der besprochene Märchenkreis in Sinn kam, als er nach neuen Motiven zum Aufputz der mündlichen Sage Umschau hielt, daran ist vielleicht nicht, wie oben bemerkt wurde, der Umstand schuld, daß eine Fassung des unerweiterten Märchens von halb vollendeter Erlösung sprach, sondern literarischer Einfluß. Die Entstehung des Gedichtes wird in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts gesetzt. Am Ende des dreizehnten aber schrieb ein Landsmann des Verfassers, Konrad von Stoffeln, seinen Gauriel von Montavel, der

gleichfalls in jenen Märchenkreis gehört. Ein Ritter läßt sich im Gespräch mit einer Dame hinreißen, die Schönheit seiner Frau zu preisen, verfärbt sich aber alsbald aus Reue über das Wort. Als er nach Hause kommt, erklärt ihm seine Frau, es sei aus zwischen ihnen. Seine Schönheit nimmt sie von ihm, da es ihr unerträglich wäre, daß ihn nach ihr noch ein andres Weib besitze; doch soll er dieselbe wieder erlangen und bei ihr zu Gnaden kommen, wenn er sich nach Britannien begebe und dort den Preis ritterlicher Tapferkeit erringe, von da aber in das Land Fluratrone ziehe, über das sie als Königin herrschte, und daselbst vor Zeugen drei der besten des dortigen Hofes gefangen nehme (Germania 6, 391 ff.). Die Reiseabenteuer des Märchens und die Erduldung der dreinächtigen Alpqual sind hier umgewandelt in ritterliche Kämpfe nach dem Muster der Artusromane. Da ein Gauriel von Montavel sonst nirgends in der Artusliteratur vorkommt, so ist vermutlich Alles, was Konrad in den Rahmen des Märchens gefügt hat, seine eigene Erfindung (vgl. ebd. 387). Die zu Grunde gelegte Märchenform scheint die unerweiterte zu sein, oder wenn die erweiterte, so doch in einer Gestalt, welche wie die vorhin mitgeteilte böhmische Fassung noch die alte Ordnung der Abenteuer bewahrt hatte. Daß die Lorin ihren Ritter keiner andern Frau gönnt, stimmt gerade auch zu dieser Fassung (Waldau S. 32), wo die schwarze Prinzessin dem Geliebten, als er in die oberirdische Heimat reist, die Warnung mitgibt, ja keiner Andern Liebe zu schwören. Wenn sie ihm seine Schönheit nimmt und er in abschreckender Gestalt durch die Lande fährt, so mag hiezu der Märchenzug Veranlassung gegeben haben, daß der Büßer mit den Eisenstiefeln in sehr verwahrlostem Zustande vor dem Schlosse der Geliebten anlangt (ebd. S. 39; Asbjörnsen und Moe, deutsch von Bresemann 1, 69. 199); in der Variante Schneller Nr. 37 kommt der Büßer (dessen Schuld übrigens nicht im Plaudern, sondern im Einschlafen besteht) so verwildert ans Ziel, daß er für einen wilden Mann gehalten wird. Der weiteren Verzweigung des wichtigen Märchenthemas nachzugehen, dürfen wir uns an dieser Stelle nicht gestatten, da uns hier nur das angeht, was die Entstehungsgeschichte des „Staufenbergers“ aufhellen kann.

31. Wasser, Eisen, Feuer.

In der Sage von den Goldbergen bei Neidenburg (oben S. 226 f.) sind die Verwandlungen, welche die Mahrte und die Lorin durchzumachen pflegt, zu selbständigen von der Lorin verschiedenen Gestalten geworden: der Erlöser küßt nicht die Lorin, die er vielmehr auf dem Rücken trägt, sondern die begegnenden Tiere. Zwei verschiedene Auffassungen des Erlösungsvorgangs sind zu einer einzigen Scene verbunden. Ehe wir dem neuen sich hier ankündigenden Element näher treten, ist noch Einiges über den Kuß zu sagen. Daß die Murawa und die Mittagsfrau ihre Opfer belecken und küssen und ihnen die Zunge in den Mund stecken, ist früher (S. 41 ff.) besprochen. Es wird dabei ausdrücklich erwähnt, daß unter diesem gierigen Kusse dem Menschen Atem und Stimme vergehe. Wenn also in den Sagen von den Schatzjungfrauen die Erlösung daran scheitert, daß der Sterbliche einen Schrei oder Ausruf tut, so könnte ebenso gut gesagt werden, er habe sie vereitelt, indem er den küssenden Mund, der ihm die Lippen schloß, unter einem Schrei von sich wegdrängte. Mit leicht veränderter Auffassung aber heißt es wirklich in sehr vielen Sagen, der Erlöser sei um einen Kuß gebeten worden, aber mit entsetztem Aufschrei davon gelaufen, weil er den Schreckensanblick nicht ertrug. Jene echtere Sagengestalt ist übrigens nicht völlig verloren gegangen, und wir dürfen es bedeutsam finden, daß gerade hiebei die Erinnerung an den Alptraum hervorbricht. Einer t r ä u m t e, er solle an einen gewissen Ort der Lanaer Aue hingehen, dort werde er eine Schlange antreffen, und wenn er sich diese d r e i M a l u m d e n H a l s k r i e c h e n l a s s e, so werde er eine arme Seele erlösen und einen Schatz gewinnen. Er folgte dem Traume und fand an dem bezeichneten Ort auch wirklich die Schlange. Sogleich hob er sie freundlich vom Boden, legte sie auf seine Schultern und ließ sie dreimal seinen Hals umkriechen. Als sie aber das dritte Mal herum war, streckte sie den Kopf schmeichelnd gegen seinen Mund aus und w o l l t e i h n k ü s s e n. Da erschrak er über die Maßen, schüttelte die Schlange herab, und augenblicklich war sie aus seinen Augen verschwunden (Zingerle S. 223 Nr. 397). Noch ähnlicher der wendischen Mittagsfrau, die ihrem Opfer die Zunge in den Mund steckt, geberdet sich die Erlösung heischende Lorin in einer mecklenburger Sage: die verschiedensten Mutproben sind glücklich überstanden, und die Prinzessin sitzt schon ihrem Erlöser

auf dem Schoß, da kriecht ihm plötzlich eine Schlange in den Mund, er schreit laut auf, und Alles ist verschwunden (Bartsch 1, 395 Nr. 546). Der Erlöser muß sich also umschlingen lassen, sich küssen lassen: der Kuß gehört ins Kapitel vom schweigenden Dulden. Gewöhnlich aber ist er zu einer geforderten Handlung geworden. Der Erlöser soll nicht sich küssen lassen, sondern selbst küssen.

Schon im Gedicht von Lanzelot, heißt es bei Grimm Myth.[4] 810, kommt dies Küssen an den Mund des Drachen vor, der sich hernach in ein schönes Weib verwandelt. Da nur die deutsche Bearbeitung, so viel ich weiß, dies Abenteuer enthält, so könnte es erst durch Ulrich von Zatzikhoven eingeschaltet sein; mit Recht hebt Gaston Paris (Romania 10, 477) hervor, die Geschichte füge sich schlecht ins Ganze der Erzählung, da Lanzelot mit der erlösten Schlangenfrau nichts anzufangen wisse. Stünde aber das Stück auch schon in einer französischen Quelle, so wäre es übereilt, mit G. Paris die Geschichte vom fier baiser aus dem Orient herzuleiten. Zwar spricht schon Dunlop die Meinung aus, die Quelle aller Kußabenteuer dieser Art in den Rittergedichten sei eine Sage von der Insel Kos, die auch Felix Fabri im Evagatorium 3, 267 f. erwähnt (Dunlop-Liebrecht S. 173 f., vgl. 481 Anm. 233); allein die Sage vom Erlösungskuß ist bei uns so zu Hause und wurzelt so augenscheinlich in der heimischen Mahrtensage, daß die Poeten des Mittelalters nicht nötig hatten, erst auf dem Einfuhrwege aus der Ferne ein Gewächs zu beziehen, das ihnen doch an Weg und Steg entgegenblühte. Im Lanzelot lautet die Sage so: Des Königs von Thule Tochter Elidia war um eines Vergehens willen, das der Dichter nicht nennt, verwünscht worden, ein „Wurm“ zu sein, bis zu der Stunde, daß sie des besten Ritters Mund küsse. Die Schlange hauste in einem Walde der Bretagne und flehte die durchziehenden Ritter um Erlösung an, aber sie ergriffen die Flucht. Erst Lanzelot bewies, daß er der beste Ritter sei, indem er, es möge was immer daraus werden, den unholdesten Mund küßte, der ihm je vorkam. Alsbald eilte der Wurm nach einem Wasser, badete darin seinen rauhen Leib und ward zum schönsten Weibe, herrlich bekleidet — wo sie die Gewande hergenommen, das ist uns ungesagt, es geschah eben ein Wunder (Lanzelot 7837 ff.). Es ist uns nichts Neues, daß die Sage, um den Vorgang der Verwandlung begreiflicher zu machen, ein Wasserbad zu Hilfe nimmt (oben S. 196 f.): so verwandelt sich hier

der Wurm nicht sofort nach dem Kusse, sondern erst nachdem er im Bade die Schlangenhülle abgestreift hat.

Ähnlich ist, was in der Redaction B des Heldengedichtes Wolfdietrich von der rauhen Els berichtet wird. Nachdem sie lange Zeit vergeblich um die Minne des Helden geworben hat, willigt er endlich ein unter der Bedingung, daß sie sich zuvor taufen lasse. Sie entführt ihn über Meer nach Elsentroje, empfängt die Taufe in einem Jungbrunnen, aus welchem sie unter Zurücklassung ihrer zottigen Haut als das schönste aller Weiber hervorgeht. Die Verchristlichung der Sage hat an das Wasserbad im Jungbrunnen angeknüpft; in ihrer älteren Gestalt, wo von Taufe nicht die Rede war, konnte die Gewährung der Minne nicht von dem Wasserbad abhängig gemacht sein, denn Minne trotz der greulichen Erscheinung der Lorin ist ja das immer wiederholte Thema all solcher Sagen: ursprünglich also muß Wolfdietrich sich überwunden haben, die Unholdin zu umarmen, deren Verwandlung in ein reizendes Weib dann wie vorhin im Lanzelot nicht unmittelbare Wirkung des Kusses, sondern eines Wasserbades war. Es bot sich schon früher (S. 202) ein Anlaß, der rauhen Els zu erwähnen. Da nemlich Wolfdietrich ihren Werbungen widersteht, schläfert sie ihn ein und schneidet ihm zwei Locken aus seinem Haar und die Spitzen von seinen Fingernägeln; sie, die Lorin, bringt also den Sterblichen in ihre Gewalt ganz auf dieselbe Weise, wie jener tscherkessische Reiter die Peri fängt, welche sich hinter ihm aufs Pferd gesetzt hat: die Els wendet gegen ihren spröden Geliebten ein Mittel an, von dem sie wünschte, daß vielmehr jener es gegen sie kehre.

Auch als Aufhockerin gleich der Peri des tscherkessischen Märchens begegnet die Els, doch nicht in der Wolfdietrichsage, sondern in mündlicher Überlieferung. Vor Alters zog einmal ein Ritter am Bielstein vorüber. Da sah er plötzlich neben sich eine uralte Frau, die auf Krücken gieng und nur mit Mühe weiter zu können schien. Sie bat ihn gar flehentlich, er möge sie doch hinter sich aufs Roß nehmen, sie könne vor Müdigkeit kaum noch einen Schritt machen und müsse doch bald im nächsten Orte sein. Der Ritter aber gab seinem Roß die Sporen; da sprang das Weib ihm auf den Rücken und fuhr mit ihm davon; nie mehr hat man eine Spur von ihm gesehen. Die Alte war nemlich die Frau Else (Wolf, Hessische Sagen S. 37 Nr. 54, vgl. S. 190).

Denselben Namen führt möglicher Weise die Prinzessin Ilse im

Harz (Grimm, Deutsche Sag. Nr. 316; Nordd. Sag. Nr. 200; Pröhle, Harzsagen 2, 106 ff., vgl. 227 f.); der Umstand, daß am Ilsenstein die Ilse vorüberfließt, hätte alsdann dem alten Lorinnennamen Dauer verliehen. Im Nibelungenlied kommt ein Ferge vor, der sich ganz ähnlich benimmt, wie die riesischen Fergen des Märchens, von welchen die Helden sich ins Lurland übersetzen lassen; er heißt Else, wird auch Elsenferge genannt und war des alten Elsen Kind (Grimm, Heldensage S. 138). Ilsing scheint ein Sohn des Zwergkönigs Luarin geheißen zu haben (ebd. 302 Nr. 136, 2, b; 313 Nr. 154, 2). Diese Genealogie bestätigt, was aus dem Bisherigen schon hervorgieng, daß in solchen männlichen und weiblichen Elsen, Ilsen eine Bezeichnung für lurische Wesen steckt; Luarin selbst ist ja der kleine Lur (Germ. 31, 420).

Jene Namen sind Koseformen aus Vollnamen wie Elisachar, Elisdrud u. dgl. (Förstemann 69 f.; Zeitschr. f. deutsch. Alt. 9, 245 f.); für Elis, Eliso begegnet aber auch Elias, der Name Elisachar wird mitunter in diese biblische Form verkürzt (Förstemann 69). Nun heißt der aus dem Lurenreich stammende Schwanritter Elias, d. i. auf deutsch Else, und es ist klar, daß sein Weib Elsa diesen ihren Namen (eine kosende Kürzung aus Elistrud oder dgl.) als Elsenbraut führt; wenn der Schwanritter auch Loherangrin, Lohengrin genannt wird, was ihn als von den Luren kommend, als einen Lauring bezeichnet (Germ. 31, 423), so tritt das nemliche Verhältnis, das uns vorhin die Genealogie Ilsing Luarins Sohn gezeigt hat, noch schlagender hervor: Else und Lur sind gleichbedeutend.

Daß all diese lurischen Wesen Koseformen aus irgend einer Zusammensetzung mit Elis zu Namen haben, läßt sich kaum anders als dadurch erklären, daß Elis für sich allein schon fähig war, einen Lur der Gattung nach zu bezeichnen. Da wird denn eine Stelle wichtig, auf welche Mannhardt (Baumkultus S. 126) aufmerksam gemacht hat. In Magleby wird ein Männlein, das Macht hat über solche bei deren Taufe es nicht richtig zugegangen ist, und das einen hohlen Rücken hat, ein Els genannt (Grundtvig, Gamle danske Minder 1, 182). Leute, bei deren Taufe etwas versehen worden, gelten nach deutschem Volksglauben für Mahrten; der hohle Rücken kennzeichnet wilde Weiber und den Alp: das alpgestaltige Männlein also, das über Mahrten gebietet, ist unzweifelhaft ein Alp oder Lur. Sein Name Els aber läßt sich schwerlich aus dem des Ellefolks, d. i. der Elben ableiten, er wird vielmehr das Elis jener Eigennamen als Appellativ vorstellen.

Vermutlich drückt elis das Wilde, Stürmische der Lurwesen aus; wie die schwedische Waldfrau, die gleich dem Els einen hohlen Rücken hat, nach der Weise der Mahrten und Lorinnen im Wirbelwinde fährt (Mannhardt 1, 127 ff.), so wird auch Frau Else, die den Ritter entführt, oder die rauhe Els, die den Wolfdietrich über Meer nach Elsentroje bringt, oder jener dänische Els, der die ihm verfallene Schläferin mit sich nehmen darf, als im Winde fahrend vorzustellen sein. Die Wurzel el bedeutet treiben, fahren (griech. ἐλαύνω, ἐλθεῖν); elis wird ein rasch dahin getragener, einher fahrender sein, und die germanischen Elisii (Tacitus, Germ. 43) mögen so geheißen haben, weil sie in ähnlicher wilder Fahrt auf Krieg zogen, wie es von den stammverwandten Hariern bezeugt ist. Überliefert ist zwar in den meisten Handschriften Helisii, allein Müllenhoff hat (Zeitschr. f. deutsch. Alt. 9, 245 ff.) gezeigt, daß derlei H in deutschen Namen keine etymologische Berechtigung haben; auch die eben erwähnten Harier sind demnach vielleicht, obgleich ihr kriegerischer Aufzug dem feralis exercitus, dem Totenheere, verglichen wird, nicht als Heerer und Plünderer, sondern als Arier zu fassen, als „Getreue", als Kampf- oder Volksgenossen, ihr Name bewahrt, wie Müllenhoff selbst andeutet, „einen Rest uraltester Überlieferung", gerade wie nach Heinrich Zimmer der irische (Bezzenbergers Beitr. 3, 150). Auf die nemliche Wurzel el geht wohl das altnordische el Schneesturm zurück, dessen Varianten él und iel (Noreen § 142 Anm. 2; § 97 Anm.) eine reduplicierte Nebenform zu verraten scheinen; und das gotische aljan, althochd. ellan Eifer, Kampfzorn, das Fick zu al brennen stellt, dürfte sich gleichfalls hier einreihen lassen, ferner altnord. il, Gen. iljar Sohle, ursprünglich wohl Fährte (vgl. die analoge Entwicklung von Fährte zu Sohle bei vestigium und ἴχνός), sowie mit Übertritt in eine andre Reihe unser „eilen".

Neben elis muß ein Verbaladjectiv auf na vorhanden gewesen sein, das heutzutage ell lauten würde. Am Schluß seiner Germania erwähnt Tacitus zwei fabelhafte Völker, die Etionen und Hellusier. Nach Müllenhoffs Ausführungen (Deutsche Altertumskunde 2, 49. 354) ist der Name der Etionen eine Nebenbildung zu dem der altnordischen Joten und bezeichnet wie diese die gefräßigen Riesen, die Menschenfresser. In Hellusii oder, wie Plinius schreibt, Hilleviones ist das H, obgleich Müllenhoff darin eine Ausnahme von der durch ihn selbst aufgestellten Regel erblicken will, sicherlich ebenso unecht wie in Helisii und vielleicht auch in Harii, und gemeint sind Ellusier, Illevionen,

durch den Stabreim gebunden mit den Etionen, der Bedeutung nach aber gleich unsern Elfen, wie die Etionen den Joten. Die Schilderung, die Tacitus von den Ellusiern und Etionen macht — tierische Leiber mit Menschengesichtern —, stimmt völlig zu dem Bilde der rauhen Els, welche wie ein Bär auf allen Vieren dem Wolfdietrich naht. Auch der mythische Stammvater Hilljus, den Müllenhoff erschlossen hat, wäre demnach seines H zu entkleiden und als Illjus anzusetzen; seine Nachkommen, die Illevionen, würden nach der andern Wortbildung Elsunge oder Ilsunge sein. Die Bildung des Namens Illjus vergleicht Müllenhoff der des griechischen Killeus; wie dieses ist es also eine Koseform und zwar aus einem mit ell zusammengesetzten Vollnamen, und wir werden die althochdeutschen Illo und Illing dazu stellen dürfen (man sollte erwarten Ello und Illing, wie Erpho und Irphing).

Ganz ohne Spur in der späteren Sprache wäre demnach das gemutmaßte ell keineswegs. Doch ist elis reichlicher vertreten, denn außer jenen Elsen und Ilsen, die vorhin besprochen wurden, kommt der Name des Ilseflusses in Betracht. Der Harz ist uralt deutscher Boden, die Ocker führt einen deutschen Namen (Müllenhoff 2, XI), und so dürfen wir auch Ilse als ein deutsches Wort in Anspruch nehmen; stimmt doch das Ungestüm jenes Bergwassers trefflich zu dem Sinn des Ungestümen und Wilden, den wir für elis ausgemittelt haben. Nach der Ilse genannt ist die Ilsenburg, Ilsînaburg (gebildet wie Irdînaburg); vielleicht aber hat Förstemann Recht, wenn er vermutet, die Ilsa habe selbst ursprünglich Ilsina geheißen, und dann hätten wir neben elis eine Weiterbildung ilsîn anzunehmen, wie wârîn neben wâr steht, in der Bedeutung von der einfacheren Form nicht wesentlich unterschieden: auch als Ilsina bliebe die Ilse nach wie vor die „wilde Ache“, und der Ilsenstein könnte unabhängig vom Flußnamen der „wilde Stein“ sein.

Sind wir nicht völlig in der Irre gegangen, so scheint sich herauszustellen, daß das, was heutzutage das Volk unter Wildleuten versteht, ehedem unter der Bezeichnung Elsleute gieng, in noch älterer Zeit auch die Ellen oder Ellusier genannt. Da unsrer Sprache ein Wort gebricht, das dem griechischen Ausdruck Dämon entspräche, so möchte es sich empfehlen, als eine Gesamtbezeichnung für die Riesen, Zwerge, Elbe, Mahren, Wildfrauen, Erdmännlein u. dgl. jenes alte Wort wieder zu beleben, und der Leser wird nichts dagegen haben,

wenn wir im Folgenden von jenen sogenannten Mittelwesen als von Elfen oder Ilsen reden und so eine Abwechslung mit dem Ausdruck Lure gewinnen, der die Alpnatur derselben hervorhebt.

Das Wesen der rauhen Els ist verständlich genug auch ohne Deutung ihres Namens. Sie begehrt Minne wie die Lorinnen alle; die Verwandlung ihrer Gestalt ist aber nicht an den Erlösungskuß geknüpft, sondern wird erst durch die Berührung mit dem Wasser bewirkt, wie bei der Schlangenfrau im Lanzelot. Hauste diese Königstochter von Thule, deren Namen Elidia ich nicht mit dem der Elfen zusammenzuhalten wage, als Schlange im wilden Forst und rief mit Menschenstimme die durchziehenden Ritter um Erlösung an, welche jedoch die Flucht ergriffen, so weiß man in Pommern von einer Jungfrau im Ziegenorter Forste, deren Klagen und Bitten um Erlösung jeden Johannistag laut durch den Wald schallen; aber alle, die sie sahen oder hörten, fürchteten sich und machten, daß sie davon kamen. Einmal aber schlief ein Jäger an dem Bache ein, woran die weiße Jungfrau zu sitzen pflegte. Wie er nun gegen Mittag aufwachte, sah er sie in wunderbarer Schönheit vor sich stehen. Sie weinte und klagte bitterlich über ihr großes Elend und bat ihn, er möge sie durch die Furt tragen. Der Jäger ward gerührt, faßte sich ein Herz, nahm die Jungfrau auf den Arm und trug sie eilends durch die Wellen des kleinen Baches. Als er sie jenseits auf das Ufer legte, war der Zauber gelöst und die Jungfrau verschwunden. Aber an der Stelle, wo sie ihm erschienen war, sah der Mann einen großen, unermeßlich reichen Schatz liegen, welchen die Jungfrau hatte verwahren müssen. Den nahm er zu sich und hatte genug daran sein Leben lang (Jahn S. 210 Nr. 263).

Es ist früher (S. 197) erwähnt worden, daß Bäche die Grenze der Geistermacht zu bilden pflegen und daß diese Vorstellung zusammenhänge mit der symbolischen Bedeutung des Wassers als eines Bades, worin die Elfen fürchten müssen ihre überirdische Natur abzulegen und in die Beschränkung menschlichen Daseins zu geraten. Hier, wo die Elfin als erlösungsbedürftig geschildert ist gleich den Schlangenfrauen, begehrt sie vielmehr die Wassergrenze zu überschreiten und ihrer bisherigen Gestalt ledig zu werden. Daß der Jäger sie tragen statt küssen muß, ist eine Abweichung, über die bald mehr zu sagen sein

wird. Beachtenswert ist der Schlaf des Jägers; der Alptraum ist als ein Erlebnis geschildert, das ihm nach dem Erwachen widerfährt. Das Erwachen selbst findet um Mittag statt, die Elfin ist also eine Mittagsfrau. Wenn die Geschichte am Johannistag spielt, so liegt darin eine Steigerung des Begriffs der Mittagsfrau, sofern sie zugleich als Mittsommerfrau gedacht ist; Beispiele solcher Mittsommerfrauen, die aber die Beziehung zur Mittagsstunde aufgegeben haben und nächtlicher Weile erscheinen, sind uns oben (S. 243 ff.) begegnet.

Schon die Alten müssen die Sage von der Lorin, die übers Wasser getragen sein will, gekannt haben. Am Fluß Euenus stand ein altes Weiblein und bat die Vorübergehenden, sie hinüberzutragen, aber Keiner hörte auf sie. Da kam ein Jüngling, der erbarmte sich ihrer und brachte sie über den Fluß: das alte Weiblein war Hera, der Jüngling Jason (Hygin, Fab. 13 und 22). Als Alte tritt Hera auf, gleich der hessischen Frau Else; daß sie jenseits des Flusses sich in ihrer göttlichen Schönheit geoffenbart habe wie die rauhe Els nach dem Bade, ist nicht ausdrücklich gesagt; auch von einem Schatz, den der mitleidige Träger erhalten hätte, ist keine Rede, vielmehr besteht sein Lohn darin, daß ihm Hera behilflich ist, den Argonautenzug zu unternehmen. Aber wenn wir die Kürze von Hygins Darstellung und den Umstand in Anschlag bringen, daß die kleine Erzählung nicht selbständig auftritt, sondern in das Ganze der Argonautenfabel verflochten ist, so dürfte Alles beseitigt sein, was uns hindern könnte, in dieser Heraepisode unsre Lorinnensage wiederzuerkennen. Über die Argonautensage wird ein ander Mal ausführlich gehandelt werden; hier haben wir nur die Frage zu erwägen, ob auf Hera eine Mahrengeschichte äußerlich übertragen sei oder ob ein innerer Zusammenhang der Hera mit den Mahren sich verrate. Der Gedanke, daß der Ursprung der Himmelskönigin bei den Mahren zu suchen sein könnte, erscheint ungeheuerlich genug; aber im Verlauf unsrer Untersuchung werden Analogien zu Tage kommen, welche die Erhöhung von Elfen zum Götterrang anschaulich machen können.

Daß Hera nicht von Anbeginn die Gemahlin des Herrschers im Donnergewölk war, läßt sich sehr einfach zeigen. Bei Homer und Hesiod ist sie die Mutter der Eileithyien; ursprünglich war sie selbst eine von diesen der Geburt vorstehenden Elfinnen und wurde noch in historischer Zeit als Hera Eileithyia zu Athen und Argos verehrt

(Roschers Lexikon 1, 2091). Daß aber die Mahren in der Stunde der Geburt sich einstellen, darüber werden wir später noch zu handeln haben; verläufig verweisen wir auf die früher besprochene Tatsache, daß sie sich gern in Wochenstuben zu schaffen machen. Wenn es nun von den Mahren heißt, sie bewirken, daß Frauen schwer entbinden (Schönwerth 1, 211), so ist das ein Zug, der auch bei Hera sich findet: sie verzögert die Geburt des Herakles und des Apollo. Wir sahen früher (S. 56 ff.), daß mitunter die Mahrten an der Tür oder Wand aufgehängt werden; sind wir einmal bis zur Besprechung der Nibelungensage vorgedrungen, so wird sich zeigen, daß die bekannte Scene, wie Siegfried die Brünhild an die Wand hängt, eine Mahrtenscene ist. Auch von Hera berichtet Homer (Ilias 15, 18 ff.), Zeus habe sie einmal in ähnlicher Weise schweben lassen; und wiewohl hier der Vorgang zu einer Ehestandsscene umgebildet und der Schauplatz geändert ist, denn statt an der Stubentür oder Zimmerwand wird die Göttin am himmlischen Wolkenzelt aufgehängt, so blickt doch deutlich genug das Mahrtenmäßige der Situation durch, hinter der wir demnach keinen meteorischen Mythus zu suchen brauchen. Aus diesen kurzen Andeutungen dürfte erhellen, daß wir einigermaßen berechtigt sind, in der Sage von Hera, die über den Fluß getragen sein will, den Beweis zu erblicken, daß Hera eine Lorin sei gleich jener pommerschen weißen Jungfrau und daß, ehe es eine einzige, auf den Himmelsthron erhöhte Hera gab, Heren in der Mehrzahl mögen vorhanden gewesen sein. Diese Heren hätten wir uns zu denken nach Art der erlösungsbedürftigen Jungfrauen, auf welche nachher noch die Rede kommen wird: sie wollen getragen sein, nicht notwendig über ein Wasser, aber auf einer bestimmten Strecke zu einem gewissen Ziel, in einer Anzahl von Rundgängen; im Anfang gelingt das leicht, jedoch sie werden schwerer und schwerer, und so erliegt der Sterbliche der Aufgabe.

Der Name Hera klingt wie ein Femininum zu Heros; und wenn *ἥρως*, das wie *πάτρως*, *μήτρως* flectiert, gleich diesen Verwandtschaftsnamen ein mit w beginnendes Suffix enthalten wird, so zeigt sich auch bei Hera die Spur eines ursprünglichen w (vgl. Roschers Lexikon 1, 2094; Gust. Meyer, Griech. Gramm. § 233). Gehen nun *πάτρως*, *μήτρως* auf *πατήρ*, *μήτηρ* zurück, so muß hinter *ἥρως* und *Ἥρα*, deren constantes *η* auf gemeineuropäischem ê beruht (Gust. Meyer § 41), ein *ἥρ* liegen, gebildet mit dem „genuslosen Suffix“ *ρ*.

Preller stellt (Röm. Myth. S. 79) die römischen semones mit den griechischen Heroen sachlich in Parallele; auch etymologisch scheinen beide Wörter zusammen zu gehören. Mit dem formell entsprechenden ἥμων, μεθήμων fällt semo der Wurzel sê zu (Brugmann, Grundriß 1 § 315; Meyer § 38) und bedeutet sator, genitor (vgl. seminium, seminare). So ließe sich auch ein sêr, gr. ἡρ denken mit der Bedeutung Vater, wozu sich ἥρως verhielte wie patruus und der Bedeutung nach wie patronus. Nun ist aber sêr vielmehr als Femininum nachgewiesen im Sinne von Gebärerin, Weib (Bezzenbergers Beitr. 14, 76); folglich ist ἥρως nicht der Vaters-, sondern der Mutterbruder, der Oheim, nach dem alten Familienrecht der natürliche Beschützer und Vormund, wo Vater und Muttervater gestorben waren (vgl. Paul und Braune, Beitr. 13, 452 ff.). Wie in unsrer alten Sprache Oheim als Ehrentitel vorkommt; wie das lat. patronus, dessen eine ehrende Steigerung ausdrückendes (Bezzenb. Beitr. 8, 60) Suffix onus wohl ehemals die Verwandtschaft andeutete (vgl. gr. υἱωνός), aus der mutmaßlichen Bedeutung Vatersbruder zu der eines väterlichen Beschützers gelangte; so ist ἥρως eigentlich der Onkel, dann aber Patron und, gleich ital. padrone, einfach Herr; umgekehrt hat sich bei κηδεμών, κηδεστὴς aus dem Begriff der Fürsorge der der Verwandtschaft entwickelt. Könige und Vornehme, Helden und Schutzgottheiten heißen ἥρωες, d. i. Schirmherren, Herren; ἥρως Ἰδομενεὺς vergleicht sich dem herre Sîfrit und ἥρωες Ἀχαιοὶ besagt „ihr Herren Achäer"; dem Sänger, dem Herold gebührt der Titel ἥρως, und nach ihrem Herrenleben sind die Phäaken ἥρωες benannt.

Meint aber Heros eigentlich den Oheim, so wird Hera die Muhme bezeichnen. Man denke an unsre Mäumken, Mümmelein, Roggenmuhme oder an die Roggenmutter, die Waldmutter (Jecklin 3, 68), die Buschgroßmutter (Myth.[4] 400; Eifel Nr. 266). Es wäre ganz natürlich, daß durch die Erhöhung der einen Hera der vorhin vermutete Name der Heren verdrängt ward; wenn Herakles als Alpwürger, ἠπιάλητα πνίγων, bezeichnet wird (oben S. 167), so ließe sich das darauf beziehen, daß er als Kind in der Wiege die von der Hera geschickten Alpschlangen erwürgte, und man könnte schließen, diese Schlangen seien Heren gewesen. Allein der Nymphenkreis, aus welchem Hera emporstieg, führt in Wirklichkeit einen andern Namen, Eileithyien: Hera heißt die Mutter der Eileithyien, und sie selber kommt als Hera Eileithyia vor. Dieser Bezug wird uns später, bei anderer Gelegenheit,

beschäftigen; hier ziehen wir nur die Folgerung, in Hera Eileithyia sei Hera vielleicht als Titel zu fassen wie Heros in ἥρωες Ἀχαιοί, wie Frau in Frau Holle, Frau Frîe: daß die nordische Freyja wahrscheinlich auf ähnliche Weise ihren Namen erhielt, wird weiterhin zur Sprache kommen. Die Eileithyien sind Geburtshelferinnen, und daher mag es sich erklären, daß gerade vor ihren Namen die schmeichelnde Titulatur Hera, Muhme trat; in Argos, dem alten Sitz des Herakultes, mag es frühzeitig üblich geworden sein, eine Hera Eileithyia als Mutter unter den Eileithyien auszuzeichnen, ähnlich wie in Luxemburg die Mutter einer Wichtelfamilie Frau Holle heißt (Gredt, Sagenschatz S. 52 Nr. 81). Das für sich allein stehende Hera aber gewann, nach Analogie von Heros, die Bedeutung Patronin: Hera ward zur argivischen Landesmutter und obersten Schirmherrin neben Zeus Nemeios und erscheint in der homerischen Theologie als Gemahlin des Zeus.

Amt und Name einer Eileithyia finden sich späterhin auch auf Artemis übertragen; im vierten Kapitel hoffen wir zu zeigen, daß Artemis ihrer mythologischen Herkunft nach eine Lorin ist, das beweist aber zugleich für Hera mit: Hera wird aus keinem andern Grund als Artemis eine Eileithyia sein, es ist ihr Mahrenamt, sie ist eine Mahre. Bezeichnend endlich sind die Heräen, das Herafest. Der γάμος, wornach alle Mahren trachten und den wir späterhin im Mythus von Demeter und Jasios noch beinahe ganz auf der Stufe der einfachen Volkssage wiederfinden werden, ist als ἱερὸς γάμος in die Götterwelt verlegt, statt eines irdischen Jasios tritt der himmlische Bräutigam Zeus ein, die gandharvische Ehe der Mahre Hera ist als Ehe der Göttin Hera zur typischen Hochzeit geworden, die Lorin zur Vorsteherin des Lebensbundes zwischen Mann und Weib. Einen sicherlich uralten Zug in der Schilderung dieses Beilagers hat uns Euripides bewahrt: die Erde läßt den Baum des Lebens mit den goldnen Hesperidenäpfeln sprießen und Ambrosiaquellen strömen (Preller² 1, 127). Wir müssen hiebei einen Augenblick verweilen.

Lebenswasser und heilende Äpfel sind ganz bekannte Wunschdinge in unsern Märchen (vgl. z. B. Wollners Zusammenstellung bei Leskien-Brugmann S. 532 f.), und daß Eurystheus den Herakles nach den Hesperidenäpfeln schickt, ist ein echter Märchenzug. Dem Lebenswasser entspricht die hellenische Ambrosia. Zwar gilt schon bei Homer Ambrosia für die Speise, Nektar für den Trank der Götter; allein das

ist nicht die älteste Vorstellung, und es fehlt nicht an Spuren, worunter eben die vorhin erwähnte Euripidesstelle gehört, daß Ambrosia vielmehr gleich dem Nektar eine Flüssigkeit war (Roschers Lexikon 1, 281,35). Nun kennen namentlich die slavischen Märchen zweierlei Wasser, das des Lebens und das des Todes, doch hat das letztere keineswegs immer tötende Kraft, sondern dient, wo nicht einfach ein Gestorbener, sondern ein Zerstückelter ins Leben zurückgerufen werden soll, die getrennten Glieder zu vereinigen, worauf erst das Lebenswasser die eigentliche Erweckung bewirkt (z. B. Wenzig S. 153; Erlenwein S. 118). Eine ähnliche Annäherung des Todeswassers an das des Lebens mag auch den Griechen geläufig gewesen sein, so daß, als es galt, den Götterhaushalt mit Speise und Trank zu versehen, die beiden in der Wirkung nicht sonderlich verschiedenen Wasser zur Verwendung kommen konnten, wobei das Lebenswasser Ambrosia sich gefallen lassen mußte, die Speise abzugeben, während das Todeswasser ein Trank verblieb. Das Wort Nektar gehört zu *νέκυς* und necare; die Zusammenstellung mit dänisch snage und griech. *νώγαλον* (Bezzenbergers Beitr. 1, 62) ist bedenklich, weil die Grundbedeutung dieser Wörter „schnobern, schnüffeln“ zu sein scheint, von wo zu Nektar als dem „was gut schmeckt, Leckerei“ schwer zu gelangen sein dürfte, sodann weil neben einer so sinnvollen, mythisch echten Bezeichnung wie *ἀμβροσία* (sc. *νοτίς*) nicht eine so unzutreffende wie „Leckerei“ stehen kann.

Es ist oben (S. 230 f.) ein Märchen angeführt und besprochen worden, worin der von Alpgeistern zerstückelte Held durch Öl aus einem Fläschchen wiederbelebt wird; anderwärts ist das Öl durch eine Salbe vertreten, die Griechen würden es wohl Ambrosia genannt haben, denn Ambrosia wird auch als Wundsalbe verwendet. Nicht immer findet sich aber das Heilmittel so nahe zur Hand, und es ist ein überaus häufiger Zug, daß es erst aus weiter Ferne herbeigeholt werden muß: das Brünnlein, wo das Wasser des Lebens quillt, ist lediglich durch die große Märchenferne, welche zu neuen Abenteuern Anlaß bietet, verschieden von jenem bequemen Fläschchen, dessen sagenhafte Natur an der eben erwähnten Stelle dargelegt worden ist. Wenn nun neben der Lebensquelle auch der Lebensbaum mit den goldenen Äpfeln genannt wird, so sollte man erwarten, auch er müsse ursprünglich näher zu haben gewesen sein. Hiefür weiß ich bloß einen einzigen, eben darum aber desto wichtigeren Beleg anzuführen.

Nach Voxhorns Angabe kennen die Russen einen Mittagsgeist,

der zur Erntezeit in Gestalt einer trauernden Witwe über die Felder wandelt und den Schnittern, wenn sie nicht schleunig sich zu Boden werfen, Arm und Bein bricht. Doch fehlt es nicht an einem Heilmittel: im Walde stehen altheilige Bäume, von denen man nur die Rinde aufzulegen braucht, so heilt die Wunde und schweigt der Schmerz (Grimm, Myth.[4] S. 395 Anm. 2). Diese heiligen Bäume werden Mahrtenbäume sein wie der früher besprochene bei Nauders oder wie diejenigen, aus deren Holz die Wiege des Erlösers gezimmert wird, und die Rinde ist ein heilendes Lurod so gut wie das Lebenswasser; das letztere quillt nemlich in slavischen Märchen nicht bloß aus der Erde, sondern strömt auch aus dem kleinen Finger oder aus Händen und Füßen einer Lorin (Wollner bei Leskien-Brugmann S. 533), in sicilischen als Schweiß von ihrem Angesicht (Gonzenbach 1, 163; 2, 54 Nr. 26. 64), ist also recht eigentlich „ein Stück von ihr". Das Mahrtenöl im Fläschchen, der Mahrtenschweiß und das mahrtische Lebenswasser bilden eine völlig klare Reihe, die uns den analogen Zusammenhang zwischen den Bäumen mit der Heilrinde und dem Wunderbaum mit den Lebensäpfeln verstehen lehrt; sie nimmt ihren Ausgang von der mitternächtlichen Zerstückelungsqual, wie die andere Reihe von der Mißhandlung durch den Mittagsgeist: das Lebenswasser gehört zum Nachtalp, die Lebensäpfel zum Tagalp. Ihrer Bedeutung nach sind beide gleich: bald wird der Held nach Lebenswasser geschickt, bald nach den Äpfeln, nicht selten nach beiden zumal, und dann finden sie sich in demselben Wundergarten beisammen (vgl. z. B. Cavall. und Steph. S. 199; Gonzenb. 2, 55).

Dieser Garten ist im mythischen Jenseits gedacht, denn die Reise dahin wird wie die nach dem Glasberg geschildert; und wie in zahllosen Hortsagen die andre Welt sich nur zu Zeiten auftut und bald wieder schließt, so daß, wer den geöffneten Berg betritt, sich sputen muß wieder herauszukommen, und ihm nicht selten noch vom sich schließenden Stein die Ferse abgeschlagen wird, so sprudelt das Wasser des Lebens in einem Berge, der sich um Mittag erschließt, der Zutritt zum Todeswasser ist nur um Mitternacht möglich, und es tut Eile not, den rechten Augenblick zu benützen, damit dem kühnen Eindringling nicht schließlich die Ferse abgeklemmt werde (Wenzig S. 148), oder man muß zwischen zwei hohen Bergen, die bald aus einander treten, bald wieder zusammenstoßen, oder zwischen zwei auf und zu schlagenden Türflügeln hindurch an den Quell vordringen (Schmidt,

Griech. Märchen S. 233 Nr. 18; Gonzenbach 2, 54; Hahn 1, 238; 2, 46 f. 195. 280. 284; kleinrussisches Märchen bei Wollner-Leskien-Brugmann S. 551). Einer Jungfrau, die sich hindurchwagt, wird das Kleid eingezwängt, daß sie den Zipfel mit dem Schwert abtrennen muß (Hahn 2, 47). Nach der Odyssee (12, 59 ff.) müssen die Wildtauben, welche für Zeus Ambrosia holen, durch die „Plankten" hindurchfliegen, und einzelne werden von den schnappenden Klippen erhascht (vgl. Preller[2] 1, 364; Roschers Lex. 1, 281,40; 282,30); daß die Stelle ein jüngeres Einschiebsel ist (Fick, Odyssee S. 315), tut ihrem mythischen Gehalt nicht den mindesten Eintrag. Auch hier also quillt das Lurod hinter den beweglichen Felsen, zum deutlichen Beweis, daß die Ambrosia nichts andres sei als das Lebenswasser unsrer Märchen, wie denn auch im Neugriechischen als gleichbedeutend mit *νερὸ τῆς ζωῆς* der Ausdruck *ἀθάνατο νερὸ* (= *ἀμβροσία νοτίς*) gebraucht wird (Schmidt, Griech. Märch. S. 232 Nr. 15).

Wenn nun bei der Hochzeit der Hera ein Ambrosiaquell entspringt und der Hesperidenbaum aufschießt, so bestätigt sich, daß der *ἱερὸς γάμος* eine stilvolle Nachbildung der Mahrtenheirat ist: das Lebenswasser, ursprünglich bestimmt, den getöteten Freier wieder ins Leben zu rufen, damit die Hochzeit stattfinden könne, ist zum festlichen Zauberschmuck der Brautfeier herabgesetzt, ihm gesellt sich das andre, gleichbedeutende Lurod, der Wunderbaum, und die ganze Scene ward in den Märchengarten verlegt, wo das Lebenswasser und der Lebensbaum nach jener reicheren, ins ferne Jenseits ausgreifenden Auffassung zu Hause sind.

Ist also die Himmelskönigin von Haus aus eine Mahrte, so zeigt die bei Hygin überlieferte Erzählung von Hera, welche die Leute anfleht, ihr über den Fluß zu helfen, die Göttin noch ganz in ihrem ursprünglichen Mahrencharakter: die Grundlage der Argonautensage, worüber in einem spätern Buche mehr zu finden ist, muß schon zu einer Zeit ausgebildet gewesen sein, als Hera nichts weiter als eine Eileithyia war. Die Verbindung dieser Lorin aber mit dem Donnerer Zeus ist vielleicht ähnlich zu beurteilen wie die der nordischen Sif mit dem Donnergott, worüber wir früher (S. 179 f.) gesprochen haben.

Das Wasser, über welches Hera und das pommersche Schatzfräulein sich tragen lassen, ist eine besondere Gestaltung desjenigen,

worin die erlöste Lorin ihren Schlangenbalg läßt. Die mechanische Auffassung des Verwandlungsvorgangs, wornach es sich darum handelt, die äußere Hülle abzustreifen, hat aber noch zu Erfindungen anderer Art geführt. Ein Kuhhirt hat sich in den Schatten einer Eiche gelegt und schläft ein; wie er erwacht, steht die weiße Jungfrau von der Vogelsburg vor ihm und bittet ihn, sie zu erlösen, indem er ihr mit einem Beil den Kopf abschlage. Entsetzt über solche Zumutung flieht er, und die Jungfrau bricht in ein Jammergeschrei aus. Als er nach einiger Zeit sich wieder an der nemlichen Stelle lagerte, kommt ein Wiesel und läuft ihm mehrere Male über den Schoß. Er schlägt das Tierchen tot, und in seinem Schoße liegen die zwei goldnen Ringe der Jungfrau (Schambach und Müller S. 77 Nr. 106). Im nächsten Kapitel werden uns Beispiele dafür begegnen, daß lurische Katzen, denen man eine Pfote abgehauen hat, entfliehen unter Zurücklassung einer beringten Menschenhand. Wenn nun hier die Jungfrau sich in ein Wiesel verwandelt, um als Tier totgeschlagen zu werden, da sie in Menschengestalt diesen Gefallen nicht erlangen konnte, so bewahrt die Sage einen altertümlichen Zug; denn ehe die Hauskatze nach Europa kam, pflegte man gezähmte Wiesel zur Vertilgung der Mäuse zu halten (Hehn, Kulturpflanzen[2] S. 399). Auch die weiße Jungfrau auf der Heldenburg bittet einen Bauer, ihr den Kopf abzuhauen; bis der jedoch das Beil geholt hat, ist es zu spät geworden, und der Zwölfuhrschlag vereitelt die Erlösung (Schambach und Müller S. 79 Nr. 107, 3).

Aus Bevern wird ein Märchen mitgeteilt vom dummen Jüngsten, welchen die Kuh, die er zu hüten hat, über ein Wasser und weit fort bis zu einem prächtigen Schlosse lockt, wo sie im Stalle schönes Futter findet, er aber einem schwarzen Hündchen begegnet. Dieses bittet ihn, andern Tages wieder zu kommen, ein Beil mitzubringen und ihm ohne Furcht den Kopf abzuschlagen. Am folgenden Tage kehrt er mit einem Beile wieder, haut dem Hündchen den Kopf ab und erblickt die schönste Prinzessin, welche dann mit ihm Hochzeit macht (Kuhn, Westfäl. Sag. S. 262 ff. Nr. 23). Ähnlich ist ein Tiroler Märchen von dem armen Büblein, dem die Schweineherde davonrennt, durch ein finstres Felsenloch in eine sonnige Gegend läuft und dort an köstlichem Futter sich gütlich tut. Das Büblein aber, das den Schweinen kaum zu folgen vermochte, begegnet dreien Jungfrauen, die sich freundlich gegen ihn erweisen und ihn zu einem großen Schatze

führen, den er erwerben und zugleich sie selbst erlösen könne, wenn er zehn Jahre lang reinen Mund halte über alles, was er hier erlebe. Allein seine böse Stiefmutter weiß es dahin zu bringen, daß er vor Gericht gestehen muß, wie es komme, daß er und seine Herde so schmuck aussehen; am andern Tag findet er das Felsenloch verschlossen und hört im Innern ein bitteres Seufzen und Weinen (Zingerle 2, 339 ff.). An Stelle des Kopfabhauens sehen wir hier das wohlbekannte Schweigemotiv; die Erzählung, zu welcher noch Schöppner 3, 123 Nr. 1069 zu vergleichen ist, steht der Weise der Sage noch nahe, sofern die Erlösung nicht vollbracht wird.

Auf die wichtige Märchengruppe von den drei Federn (Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 63) können wir hier nicht eingehn; nur die Erlösungsscene, wie sie in der Fassung bei Kuhn und Schwartz vorliegt, kommt jetzt für uns in Betracht: die verwünschte Prinzessin trägt die Gestalt eines weißen Kätzchens, dem die vier Pfoten und dann der Kopf abgehauen werden müssen; als die erste Pfote abgehackt ist, hat das Kätzchen statt ihrer ein Menschenbein, und nachdem auch die andern Füße und der Kopf weg sind, steht die schönste Prinzessin da, und es folgt die Hochzeit (Norddeutsche Sagen S. 334 Nr. 7). Das Abhacken der Glieder und des Kopfes ist ganz deutlich nur ein gewaltsamerer Ausdruck dafür, daß die tierische Haut abgestreift wird. In einem zu der Gruppe von Löweneckerchen (Grimm Nr. 88) gehörigen Märchen wird ein verwunschener Prinz dadurch zum Menschen, daß die Erlöserin mit einer Peitsche auf den Bären so lange losschlägt, bis ihm die Haut in Fetzen vom Leibe fliegt (Zingerle 2, 395), und die litauische Zhemyne, jene zur Schlange verwünschte Jungfrau, von welcher oben S. 120 die Rede war, kann man dadurch erlösen, daß man so lange auf sie losschlägt, bis die Schlangenhaut platzt, doch tut man gut, den Balg zu verbrennen, weil sonst mit seiner Hilfe die Jungfrau wieder zur Schlange werden könnte.

An der nemlichen Stelle also, die uns das Sagen- und Märchenmotiv vom Kopfabhauen in seiner Urgestalt offenbart, tritt uns eine Geleitvorstellung entgegen, die gleichfalls eine selbständige Entwicklung durchzumachen berufen war: die Verbrennung des Balges. Indem wir uns vorbehalten, die zugehörigen Märchen späterhin im Zusammenhang zu betrachten, begnügen wir uns mit der Andeutung, daß es Märchen gibt, worin mit der Verbrennung des abgelegten Balges

das lurische Wesen für die Menschheit gewonnen ist, so daß die Erzählung in eitel Friede und Freude endet, während andere die Verbrennung der Lurenhülle in der Weise fassen, daß damit alles Erdenmäßige getilgt sei und dem erlösten Lauring die Rückkehr in die Mahrtenheimat offen stehe (vgl. hiezu das oben S. 205 f. besprochene Vidyadharenmärchen). Beide Auffassungen werden wir in der Gruppe von Amor und Psyche neben einander finden (vorläufig sei auf Vuk Nr. 9 und 10 verwiesen). Die zweite ist besonders in Indien beliebt, wo z. B. das vorhin erwähnte Märchen von den drei Federn mit folgendem Schlusse vorkommt: während im deutschen Märchen das Kätzchen, sobald es geköpft ist, sofort als schöne Prinzessin mit dem Erlöser Hochzeit hält, legt im indischen die Prinzessin ihr Tiergewand (es ist eine Affenhaut) von sich und entschwindet, als es verbrannt wird, ihr Mann aber sucht die verlorene und findet sie endlich als Affenkönigin im Himmel, wo er dann bei ihr bleibt (Benfey, Pantsch. 1, 261). Ähnliche Beispiele von Rückkehr in den Himmel nach Verbrennung der Tierhülle findet man ebenda S. 260. 262.

Dieselbe Zwiespältigkeit läßt sich nun auch in der weiteren Entwicklung verfolgen. Wie wir nemlich vorhin das Abstreifen der Tierhaut durch Prügel sich umwandeln sahen in ein Kopfabhauen und Totschlagen, so wird hier aus dem Verbrennen des Balges ein Verbrennen der ganzen Person. Das schon zweimal erwähnte Märchen von den drei Federn hat in einer schwedischen Fassung, worin die Prinzessin nicht eine Katze oder eine Äffin, sondern ein Froschweibchen ist, den Schluß, daß der Erlöser einen Scheiterhaufen anzünden muß, aus welchem dann eine wunderschöne Jungfrau hervortritt und ihn heiratet (Cavallius und Stephens, von Oberleitner S. 315 f.). In einem Mischmärchen bei Wolf ist die Scene so geschildert: der Erlöser muß einen Scheiterhaufen schichten und anzünden, darauf spricht die Katze: nun werft mich ins Feuer, und wenn Ihr sehet, daß ich bald verbrannt bin, dann zieht mich am Schwanze wieder heraus; jener tut es, die verbrannte Katze wird zur schönsten Königstochter und hält Hochzeit mit ihm (Deutsche Märchen und Sagen S. 71 f.). Ähnlich in dem Märchen vom Trommler bei Grimm Nr. 193. Dagegen in einem Märchenbruchstück, das vielleicht ursprünglich zu den „Drei Federn" gehört hat, muß ein Ritter in einem verlassenen Schloß einem Fuchse dienen und schließlich einen Scheiterhaufen anzünden, auf welchen er zuvor den Fuchs gebunden hat; während er

in die lodernden Flammen schaut, schwingt sich aus ihnen eine blendend weiße Taube auf, und eine Stimme aus den Wolken ruft: die Seele ist gerettet, und Burg und Wald und Land gehören dem Ritter (Decurtins bei Jecklin 1, 130 f.). Die Erlösung ist also hier als Rückkehr in die Mahrtenheimat verstanden, eine Auffassung, die ja auch die pommersche Sage vom Fräulein, das sich über den Bach tragen läßt, verrät, indem die Jungfrau auf dem andern Ufer verschwindet und der Erlöser nur die Schätze, nicht auch eine Braut gewinnt.

Die Vergleichung der schwedischen Version vom Froschweibchen, das als schöne Braut aus den Flammen des Scheiterhaufens hervortritt, mit der indischen vom Affenweibchen, dessen Balg verbrannt wird, scheint zu beweisen, daß die Verbrennung der ganzen Person in der Tat, wie wir vermutet haben, aus der Balgverbrennung sich entwickelte. Gleichwohl dürfen wir uns nicht verführen lassen, das als die einzige Quelle des Märchenmotivs zu betrachten. An dem kurz erwähnten Märchen vom Trommler z. B. ließe sich zeigen, wie nicht bloß die Pragmatik einer verhältnismäßig jüngeren Auffassung, der es darauf ankam, zu verhindern, daß das abgelegte Mahrenkleid zur Flucht benützt werde, die Flammen zu dem Scheiterhaufen geliehen habe, auf dem wir die lurischen Tiere brennen sahen. Aber wir bedürfen eines so umständlichen Beweises, der uns zu einer langen Abschweifung nötigen würde, aus dem Grunde nicht, weil der bloße Hinweis auf die Mahrensage von Thetis, die in Peleus' Armen allerlei Gestalten annehmend sich auch in Feuer verwandelt, genügt um zu zeigen, daß schon die einfache Alptraumsage den Keim enthält, aus welchem sich die Vorstellung von der aus Flammen hervortretenden Lorin bilden konnte. In Märchen verschiedener Art kehrt die Scene wieder, daß eine Schlange, die von einem Menschen der Gefahr, in Feuer umzukommen, entrissen wird, sich entweder sofort oder später in ein schönes Mädchen verwandelt und ihrem Retter in seinen Fährlichkeiten beisteht. Wir müssen, wie so oft schon, uns versagen, auf Einzelheiten einzugehn, die besser bei der zusammenhängenden Darlegung der erwähnten Märchengruppen zur Sprache kommen werden, und führen hier, wo es sich darum handelt, den mythologischen Ort für jenes Motiv zu bezeichnen, ein einziges Beispiel an.

Durch die Unvorsichtigkeit von Hirtenknaben, welche ein Feuerchen im Wald angemacht hatten, war dieser in Brand geraten. Auf

dem benachbarten Felde war ein Bauer beschäftigt; während er dem Waldbrande zusah, hörte er aus dem Feuer seinen Namen rufen, eilte zur Stelle und fand ein Schlänglein, das sich auf einen Baum gerettet hatte und ihn um Hilfe anflehte. Mit einer langen Stange holte er das Tierchen herab und wühlte eine Grube in die Erde, damit es seine Brandwunden darin kühle. Nach einer Weile hob die Schlange wieder zu sprechen an und fragte ihn, ob er nicht an beständigem Magenschmerz leide. Ja, sagte er, Tag und Nacht habe er keine Ruhe davor. Sie hieß ihn sich niederlegen und den Mund aufmachen, kroch in seinen Magen hinab und holte sieben junge Eidechsen hervor, die ihn seit lange geplagt hatten. Als der Mann sich in Danksagungen erschöpfen wollte, bat sie ihn um einen Gegendienst: er solle ihr mit dem Beil den Kopf abhauen. Nach langem Sträuben verstand er sich dazu: das Schlangenhaupt flog weit weg, und aus dem Leibe stieg die schönste Prinzessin heraus, die ihn mit auf ihres Vaters Schloß nahm und reich mit Schätzen beladen entließ (Wolf, Deutsche Hausmärchen S. 263 f.).

Zur Erläuterung dieses merkwürdigen Märchens müssen wir wieder auf die einfache Alpsage zurückgreifen. Bisher haben wir die Alpschlange nur in der Weise tätig gesehen, daß sie sich ihrem Opfer auf die Brust legt und um den Hals windet, z. B. der schweizerische Stollenwurm, oder geküßt sein will, wie in zahllosen Sagen und Märchen; doch fand sich auch (oben S. 251 f.) ein Beleg dafür, daß sie selber sich zum Kuß anschickt oder geradezu *in den Mund des Erlösers kriecht*. Dies an die eingesteckte Zunge der Murawa rc. erinnernde Motiv hat die Sage nicht versäumt auszubeuten. Wer viel von Alpdrücken zu leiden hat, zu dem kommt das Doggi rc. durchs Schlüsselloch; aber es begegnet daneben eine Auffassung, die den Sitz des Leidens ins Innere des Leibes verlegt und deshalb nicht nötig hat, den Alp erst von außen über den Menschen kommen zu lassen. Die Murawa pflegte oft ein Mädchen zu plagen; da gab der Vater dieser seiner Tochter ein Mittel ein, halb Erbsen, halb Salz, und alsbald gab das Mädchen eine alte und *sieben junge Schlangen* von sich, von Stund an aber blieb es von der Murawa verschont (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 138 Nr. 28). Daß die sieben jungen Schlangen den sieben jungen Eidechsen des Wolfschen Märchens gleichwertig sind, bedarf keines Beweises. Daß der Alp von innen aus seine Beklemmungen verursache, wird mitunter auch in solchen Fällen angenommen, welche ihn in

Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Glauben von außen an den Schläfer kommend voraussetzen. Die Murawa, heißt es nemlich, erscheint zuweilen als Nachtschmetterling und fliegt dann einen Schlafenden an; hat er den Mund offen, so kriecht sie hinein; um sich vor dieser Plage zu sichern, muß man das Kleidungsstück, welches man am längsten getragen hat, annageln, dann vermag die Murawa nicht ins Zimmer zu kommen (ebd. S. 135 Nr. 15). Über dies symbolische Festnageln des Alps ist früher (S. 108 f.) gesprochen worden. Daß die Murawa Schmetterlingsgestalt annimmt (ebenso bei Haupt, Lausitzer Sag. 1, 66 Nr. 68), hat sein Gegenstück daran, daß in der Schweiz nicht bloß der Alp, sondern auch der Nachtschmetterling Toggeli heißt (Rochholz, Aargausagen 1, 347).

Auch als vierbeiniges Tier, welches einem Frosch gleicht, zeigt sich die Murawa (Veckenstedt a. a. O. S. 137 Nr. 25), und auch in dieser Gestalt belästigt sie den Schläfer von innen aus. Eine Frau ward oft von der Murawa geplagt, und Niemand konnte ihr helfen; ein altes Weib versprach, sie zu heilen, setzte sich an ihr Bett, nachdem sie eingeschlafen war, beobachtete, wie sie erst von der Murawa litt, dann allmählich ruhiger schlief, und sah endlich einen Frosch sich durch die Hüfte der Schlafenden arbeiten, ergriff das Tier und steckte es in ein Glas. Als der Morgen kam, starb der Frosch, zu gleicher Zeit aber auch eine Nachbarin: diese war also die Murawa gewesen (ebd. Nr. 27). Wieder von der Alpschlange handelt folgende Erzählung. Zwei Wanderbursche legten sich im Freien nieder, um zu schlafen. Der eine erwachte bald wieder und merkte, wie sein Gesell, der brustkrank war, im Schlaf sich wälzte und stöhnte. Dann kroch ihm eine Schlange aus dem Munde, trocknete sich im Grase und kehrte wieder in den Schläfer zurück: aufs neue fieng der Gesell an zu stöhnen und sich zu wälzen. Als nun die Schlange abermals herauskam, schlug der Wachende sie tot; nach einiger Zeit ward der Schläfer munter und erhob sich gesund. Nie wieder litt er auf der Brust; also muß die Schlange die Murawa gewesen sein (ebd. Nr 29). Andeutend sei auch noch auf Stellen wie Panzer 2, 195. 480; Toeppen 31. 27 hingewiesen.

Die weitere Verzweigung dieser für die Mythengeschichte überaus wichtigen Vorstellung geht uns an dieser Stelle nichts an, da es nur gilt außer Zweifel zu setzen, daß die sieben jungen Eidechsen im Wolfschen Märchen gleich den sieben jungen Schlangen in der wendischen

Sage Alptiere sind. Wie in der letzteren bei den jungen eine alte ist, so gehört auch im Märchen die Schlange ursprünglich als Mutter zu den sieben Eidechsen, welche ja eigentlich gleichfalls Schlangen sind. Daß die Alte die Jungen herausholt aus Dankbarkeit für die Errettung aus Feuersgefahr, besagt also nichts anderes, als daß ein vom Alp viel geplagter Bauer seiner Pein ledig wird, weil er die Schlange aus dem Feuer holt, die nachher zur Prinzessin sich verwandelt; es ist eine neue Wendung für die in der Thetissage veranschaulichte Regel: wer vom Alp frei werden will, muß ihn festhalten, auch wenn er sich in eine Schlange und in Feuer verwandelt. Der Typus vom äußeren Alp ist combiniert mit dem vom inneren. Wenn dann die Schlange nicht sofort, nachdem sie die Jungen herausgeholt hat, zur Prinzessin wird, sondern ihr hiezu erst der Kopf muß abgeschlagen werden, so ist dies Erlösungsmotiv eingeschoben, weil es galt, die Ablegung der Schlangenhülle, die eigentlich unmittelbar an die Rettung aus dem Alpfeuer, d. h. an das Festhalten trotz Schlangen- und Feuersgestalt, sich anschließen müßte, hinauszuzögern, damit die Schlange noch in den Mund des Bauers kriechen und die Eidechsen herausholen könne.

Das Alpfeuer, das wir hier kennen gelernt haben, und die Lohe worin der Schlangenbalg u. dgl. verbrannt wird, mögen beide gemeinsam beteiligt sein an der Entzündung jenes Scheiterhaufens, aus dessen Flammen wir die menschgewordene Lorin hervorgehen sahen. Ein Punkt des S. 267 f. angeführten graubündischen Märchens führt uns von der Verbrennung wieder zurück zum Kopfabhauen. Aus dem Scheiterhaufen, worauf der lurische Fuchs verbrennt, schwebt eine Taube gen Himmel, das will besagen, die erlöste Mahre kehrt in ihrem Federkleide nach der oberen Heimat zurück: Schwan- oder Taubengestalt ist nemlich gleichbedeutend, wie auch sprachlich die Namen beider Vögel vertauscht werden (vgl. Anz. f. deutsch. Altert. 13, 48; Bezzenb. Beitr. 1, 163). Gerade so geht es aber auch beim Enthaupten. Eine böhmische Fassung des Märchens von der untreuen Schwester läßt zum Schlusse die drei hilfreichen Lauringhunde an den Helden das Ansinnen stellen, daß er ihnen zum Dank die Köpfe abschlage; aus jedem der drei Rümpfe windet sich eine weiße Taube hervor und verschwindet in den Wolken (Wolfs Zeitschr. 2, 440 ff. Nr. 4 = Waldau, Böhmisches Märchenbuch S. 468 ff.). Enthaupten und Verbrennen finden sich beisammen in einer böhmischen Variante des Märchens vom Eisenhans: der

Prinz soll dem hilfreichen Wilden Mann zum Dank den Kopf abschlagen und Haupt und Rumpf auf einem Scheiterhaufen verbrennen; aus den Flammen springt ein weißes Roß hervor, läuft dreimal herum und legt sich wieder hinein, worauf eine weiße Taube aus der Glut sich gen Himmel schwingt (Wolfs Zeitschr. 2, 446). Das gemahnt einigermaßen daran, wie aus dem Rumpf der enthaupteten Medusa das Flügelroß Pegasos hervorspringt; vielleicht ist die Entstehung des Pegasos und des Chrysaor nur ganz äußerlich an die Medusensage angeheftet in ähnlicher Weise, wie die Geschichte vom Haar der Sif für eine ganze Reihe von Stücken des Götterhaushalts die Ursprungsfabel hat abgeben müssen. Auch an den unverwundbaren, von den Kentauren unter Baumstämmen erstickten Kaineus ist zu erinnern, der nach Ovids Darstellung in Gestalt eines Vogels davon flog.

---

32. Die beiden Liebenden.

Die Erlösung durch Köpfen und Verbrennen ist mehr dem Märchen als der Sage eigen. Ein echtes Sagenmotiv dagegen bildet das Tragen; wir haben hier einen Faden aufzunehmen, der uns schon früher gelegentlich durch die Finger lief. Die griechische Sage von Hera, welche über den Fluß getragen sein wollte, und die pommersche von dem verwünschten Fräulein, das ein Jäger erlöste, indem er es über den Bach trug, sowie weiter zurück die masurische von den Goldbergen bei Neidenburg (S. 226 f.), wo der Jüngling das Schatzfräulein auf den Rücken nahm und die begegnenden Tiere auf den Mund küßte, haben uns gezeigt, daß der Erlösungskuß und die erlösende Kraft des Wassers in Verbindung mit einer Schilderung vorkommt, welche nur ein Ausdruck für die Alpqual sein kann: wenn uns Sagen begegnet sind, worin die Erlösung daran geknüpft ist, daß der Mensch die Alpschlange oder die Jungfrau über sich wegkriechen lasse, der Zweck aber unerreicht bleibt, weil die Bürde zu schwer ist, so verstehen wir, was es besage, wenn die Lorin getragen sein will. Und eine Reihe von Sagen verwendet dies Motiv, ohne des Erlösungskusses zu gedenken.

Im verwünschten Schlosse bei Bütow ist eine Jungfrau, die bat einst einen vorübergehenden Husaren, er möge sie auf seinen Rücken nehmen und nach der nicht ganz eine Viertelstunde entfernten kassubischen Kirche tragen, aber kein Wort dabei sprechen, was ihm auch

zustoße. Der Soldat willigte ein und trug sie nach der Kirche zu, obschon allerhand Tiere, Schlangen, Drachen 2c. sich ihm in den Weg stellten; unbeirrt war er schon bis auf den Kirchhof gekommen, da deuchte ihm, als hebe ihn Jemand in die Höhe und werde ihm der Hut vom Kopfe gerissen. Erschrocken schrie er: Ach, mein Hut! Da schwang sich die Jungfrau klagend in die Lüfte und sprach, nun sei sie neunmal tiefer in den Boden verwünscht als vorher, und es gebe nur noch zwei Arten, wie ein Erlöser für sie erstehen könne. Ein Mädchen müsse sich verführen lassen, und ebenso ihre Tochter, und so immer weiter: das siebente Kind in dieser Reihe werde sie erlösen können. Oder es werde eine Holztaube geflogen kommen und ein Samenkorn auf den verwünschten Berg fallen lassen; daraus wachse ein Baum, und ein in dessen Holze gewiegtes Kind sei fähig, sie zu erlösen (Jahn, Pommersche Sagen S. 249 Nr. 314).

Von der Bedeutsamkeit der Siebenzahl im Sagen- und Vorstellungskreis vom Alp wird ein späterer Band Gelegenheit geben ausführlicher zu reden; wir verweisen daher jetzt nur auf den Glaubenssatz, jedes siebente Kind einer Mutter werde eine Mahrt (Wuttke [2] § 405). Dem Bezug des Siebenten auf das Mahrische ließ sich leicht die Wendung geben, daß ein solches Kind eben als Alp die Gabe habe, elbisches Wesen zu meistern, elbischen Werken entgegenzuwirken, wie das vielfach in Märchen bezeugt ist; namentlich traut man einem Siebenten besondere Heilkräfte zu. Für unsre Erlösungssage war eine derartige Siebenschaft nur in der Weise zu verwenden, daß man sie zu einer Reihe von Generationen ausweitete und so den Zeitpunkt der Erlösung in die Ferne rückte. Wenn dabei hervorgehoben ist, die Kinder müßten unehelich sein, so liegt darin keine Erschwerung der Bedingnis, denn das Volk weiß, daß uneheliche Kinder wieder solche bekommen (§ 316); wir werden vielmehr den oldenburgischen und thüringischen Glauben hinzunehmen müssen, daß nach dem siebenten Hurkinde die Mutter wieder zur Jungfrau werde (§ 547; Strackerjan 2, 16): das Siebente wirkt auch hier wieder erlösend, befreit die Mutter von ihrem buhlerischen, mahrenhaften Charakter, und so läßt sich erklären, wie der Bankert in die Erlösungssage gerät. Nach dem rumänischen Volksglauben in Siebenbürgen wird das uneheliche Kind zweier unehelich Gezeugten ein Vampyr (W. Schmidt, Das Jahr und seine Tage, Hermannstadt 1866 S. 34) — also vampyrisch, alphaft muß der Erlöser sein, das bestätigt sich auch durch diese Anführung.

Auf den Müggelsbergen bei Köpenick ist eine verwunschene Prinzessin, die sich bald des Abends als altes Mütterchen sehen läßt, bald Mittags als schönes Weib am Ufer des Teufelssees sitzt. Kommt sie Abends aus dem Berge, so hält sie ein Kästchen voll Gold in der Hand, für den, der sie dreimal um die Kirche von Köpenick trägt, ohne sich umzusehen, denn dadurch wird sie erlöst. Einer wagte es und nahm sie auf den Rücken, sie war federleicht, aber je näher er der Stadt kam, desto schwerer ward sie. Als er seinen Umgang um die Kirche begann, erschienen plötzlich Schlangen und Kröten und allerhand scheußliche Tiere mit feurigen Augen, kleine Leute stürzten wild hinter ihm her und warfen ihn mit Holzblöcken und Steinen, aber er ließ sich durch das alles nicht irren und schritt getrost vorwärts. Fast war er zum dritten Mal herum, als er einen fürchterlich roten Schein erblickte, als stehe ganz Köpenick in Flammen; da vergaß er des Verbotes und sah sich um, aber im Augenblick war auch Alles verschwunden, und ein heftiger Schlag raubte ihm das Leben (Kuhn, Märkische Sagen S. 115 Nr. 111). Der Feuerschein ist uns auch sonst in derlei Sagen begegnet, und wir versäumen nicht, von Neuem darauf hinzuweisen, daß die griechische Sage von Dionysos, der sich in allerlei Gestalten wandelt, gleichfalls ein solche scheinbare Feuersbrunst kennt. Oben (S. 229) ist die scheinbare Feuersbrunst in einer Sage vorgekommen, die zwar gestattet, sie an die Feuerkugeln des Alptraums anzuknüpfen, zugleich aber eine Beziehung auf den Tagesanbruch und das Erwachen verrät: die Erlösungsqual ist beinah überstanden, da öffnet der Erlöser die Augen und sieht Alles rings in Flammen stehen. Hier blickt er um, weil er meint, es brenne. Dazu halte man solche Sagen, worin die Flucht des Lurs erfolgt auf den Ruf: der Heuchelberg brennt (S. 210), sowie die im ersten Kapitel besprochene Scene von dem Troll, der sich nach der aufgehenden Sonne umschaut und zu Stein springt. In unsern Sagen also scheint der subjective Feuerschein des Alptraums vermischt mit dem anbrechenden Morgenrot. Beachtenswert ist ferner der Zug, daß die Bürde, Anfangs leicht, bald schwerer und schwerer wird: so mag Hera, eh sie Himmelskönigin ward, von den Wandrern sich haben tragen lassen und schwerer und schwerer geworden sein.

Auch in Mecklenburg kennt man die Sage. Am Buchenberge bei Fresendorf hütete ein Schäfer. Um die Mittagszeit kam ein wunderschönes Mädchen aus dem Berge und bat ihn, sie eine

Stunde lang auf den Schultern um den Berg zu tragen, so daß sie die Erde nicht berühre; es würden viele Schlangen, Frösche und anderes Getier ihn umringen, auch an ihm emporkriechen, er solle sich aber nicht fürchten. Doch der Schäfer weigerte sich; da sah ihn das Mädchen unendlich traurig an und war verschwunden (Bartsch 1, 276 Nr. 364, 2). Ebenso in Niedersachsen. Die weiße Jungfrau auf der Heldenburg, von der schon oben S. 265 die Rede war, bat einst einen Ritter, sie zu erlösen, indem er sie zwölf Mal um einen gewissen Busch herumtrage. Zehn Mal hatte er es vollbracht, da aber ward sie so furchtbar schwer, daß er nur noch ein halbes Mal herumkam und dann erschöpft zu Boden sank. Darauf entwich die Jungfrau vor seinen Augen durch die Luft; der Ritter ward krank und starb bald nachher (Schambach und Müller S. 79 Nr. 107, 2). Ähnliches wird ebd. S. 89 f. Nr. 117, 1. 2 berichtet.

Auch Oberdeutschland kennt die Erzählung. Zu Wölfliswil im oberen Fricktale pflegte ein Jüngling Nachts die Trümmer der Burg Eptingen zu besuchen, wo eine Schatzjungfrau hauste. Sein Vater wollte wissen, was da vorgehe, und sah von einem Versteck aus, wie der Sohn, als er ankam, freundlich von dem Fräulein begrüßt ward und alsbald, wie Einer, der schon Bescheid weiß, sie auf den Arm nahm und um das Schloß zu tragen begann. Nach jedem Umgang setzte er das Mädchen ab, küßte sie herzhaft auf den Mund und schritt dann rasch mit ihr weiter. Eben hatte er ihr den dritten Kuß gegeben und wollte sie wieder auf den Arm heben, da schrie der Vater entsetzt: nicht! nicht! die zwei Schlangen beißen! Er hatte die zwei mächtig langen Zöpfe der Jungfrau für Schlangen gehalten; der Sohn ließ das Mädchen auf den Boden fallen und entsprang, die Jungfrau wartet noch immer auf Erlösung (Rochholz, Naturmythen S. 153 f.). Die langen Zöpfe sind mythisch durchaus echt, aber Entstellung ist es, daß die zwei Schlangen für Augentäuschung erklärt werden, auch sie gehören vielmehr zum Ganzen, das eine Verbindung des Rundtragens mit dem Schlangenkuß darstellt; diese Verbindung ist aber wichtig für die Beurteilung einer weiter unten zu besprechenden Sage von Schloß Tegerfelden. Hieher gehört auch die Sage vom Märzenfräulein bei Kaufbeuren. Wer sie erlösen will, muß sie von da an, wo er sie findet, bis zum Pforzich der St. Martinskirche tragen, aber Schritt für Schritt wird sie schwerer. Ein Weber aus Kaufbeuren von breitem Rücken und guten Schultern hat einmal den

Versuch gemacht; das Fräulein hockte sich ihm selber auf, er brachte sie aber ermattet und von Schweiß triefend nur halbwegs bis zum Gottesacker (Schöppner 3, 205 Nr. 1186).

Im Wallis lautet die Sage so. Zu Brigerberg ob den „Bleikinen" an der alten Simplonstraße war vor Alters ein großer Schatz, den bewachte ein vornehmes Fräulein und wartete auf einen reinen, in einer Temperwoche geborenen Jüngling, der sie auf dem Rücken nach einem gewissen Ziel tragen und zum Dank für die Erlösung den Schatz und Glück bis ins neunte Glied erlangen sollte — Unglück aber bis ins neunte Glied, wenn er sie vor Erreichung des Ziels fallen ließe: denn sie wurde unterm Tragen immer schwerer, so daß der Träger meinte, ein ganzer Berg liege auf ihm. So ergieng es Einem, der das Wagnis aus Geldgier unternommen hatte. Endlich aber fand sich doch Einer, der aus gutem Herzen an das Werk gieng und den Schatz den Armen zugedacht hatte. Glücklich hatte er die „Geisterbraut" ans Ziel getragen, da stand sie lieblich wie ein Engel vor ihm, überhäufte ihn mit Dank-, Lob- und Segensprüchen und flog dann als weiße Taube gen Himmel (Walliser Sagen 1872 S. 87 Nr. 85).

In einer Tiroler Sage erweist sich das Fräulein wiederum als Mittagsilse. Auf dem Schlosse Neuhaus bei Terlan läßt sich eine altertümlich gekleidete Frau sehen. Ein Hirte, der in der Nähe des Schlosses Schafe hütete, erschrak, als er sie einst erblickte, näherte sich ihr aber dann von Neugier getrieben. Da sprach sie: stelle dich morgen Mittag an den Fuß des Berges, und wenn die Uhr im Turme den ersten Streich auf die Glocke tut, so lauf zum Schlosse herauf; kommst du dann vor Ende des Aveläutens zum Schloßtor, so bin ich erlöst und werde dich dafür belohnen. Der Knabe versprach's. Am folgenden Mittag stand er am Fuße des Berges, und als es anfieng zwölf zu schlagen, lief er, so schnell er konnte, bergan und dem Schlosse zu. Aber als es aufhörte zu läuten, war er noch eine Strecke vom Ziel entfernt. Er nahm seine letzten Kräfte zusammen und eilte zum Schloßtor, wo er erschöpft zusammensank. Drinnen ließ sich Seufzen und Weinen vernehmen: die Erlösung war mißlungen (Zingerle, Sagen S. 423 Nr. 745). Auf dem Laubsberg bei Seon in der Schweiz stehen Burgtrümmer, bei denen alle hundert Jahre eine Jungfrau sich zeigt und auf weißen Tüchern ihr Geld sonnt. Ein armer Mann, der sie antraf, bat sie

um eine Kleinigkeit, und sie antwortete: Geh zurück auf die Straße und lauf dann so schnell als möglich bis hieher, verwende aber auf dem Hin- und Herweg kein Auge von mir, so bin ich erlöst, und alles Geld ist dein! Er tat so, fiel aber beim Rückwärtsschreiten nieder, da er beständig nach ihr blickte, und als er sich wieder aufraffte, waren Jungfrau und Schätze verschwunden (Rochholz, Naturmythen S. 162 Nr. 10).

Hier ist also die Bürde weggefallen, und die Aufgabe besteht nur noch in einem Schnelllauf. Ebenso in Böhmen. Unfern der alten Stadt Kaurzim ist eine Hochebene, darauf liegt ein schwarzer, verwitterter Felsblock, unter welchem ein unermeßlicher Schatz, von Libussa bewacht, soll verborgen sein. Wer dreimal, ohne Atem zu schöpfen, den Fels umkreist, kann den Schatz erlangen; aber der Umfang des Steins ist zu groß, kein Mensch kann so lang den Atem verhalten, und der Schatz blieb ungehoben bis heute (Grohmann, Sagen S. 48). Von den litauischen Waldgeistern heißt es, sie geben den Leuten, die ihnen begegnen, schwere Arbeiten auf statt des sonst üblichen landwirtschaftlichen Examens (Veckenstedt 1, 199 ff. Nr. 41, 6; 42, 6); über die Art dieser Aufgaben wird nichts Näheres mitgeteilt, nur bezüglich der sogenannten Abendleute erfahren wir, sie befehlen dem Menschen, den sie antreffen, er solle in fünf Minuten fünf Mal um den Wald laufen und den grösten Baum im Walde mit der Hand ausreißen; löst er seine Aufgabe, so belohnen sie ihn reichlich, vermag er's nicht, so hat er viel von den Abendleuten auszustehen (Nr. 44, 3). Hier gilt es um den Wald zu laufen und einen Baum auszureißen, wie in der niedersächsischen Sage um den Busch zu laufen und die immer schwerer werdende Jungfrau zu tragen. In den verfallenen Klosterkellern des Disibodenberges schlug ein armer Jude sein Nachtlager auf. Durch den Ruf „Itzig, steh auf“ plötzlich geweckt sah er zwölf Männer um einen Steintisch sitzen, durch den ihre Bärte gewachsen waren und auf welchem ein Haufe Goldes lag. All das soll dein eigen sein, sprach der Apostel Petrus, wenn du dreimal um den Tisch läufst, ohne das Geld anzusehen und ohne irgend etwas zu berühren. Der Jude drückte die Augen zu und fieng an zu laufen; ihm war, als liege es centnerschwer auf ihm, und dicker Schweiß stand auf seiner Stirn, als er einmal herum war. Mit Anstrengung vollendete er auch den zweiten Umlauf. Eile, munterte ihn Petrus auf, denn wenn es Eins schlägt,

ist Alles vorbei. Er begann zum dritten Mal, aber Judas, der Erzschelm, stellte ihm ein Bein und legte ein Goldstück vor seine Füße. Fallend schrie der Jude und tat die Augen auf; zugleich schlug es Eins, und Alles verschwand, nur das Goldstück, das er im Fall erhaschte, blieb in seiner Hand (Schöppner 2, 336 Nr. 811). Die Traumsituation und das Entweichen der Alperscheinungen beim Aufwachen sind unverkennbar.

Statt des Laufes kann ein Ritt eintreten; so in einer merkwürdig angelegten Doppelsage aus dem Aargau. Die Schlüsseljungfrau von Schloß Tegerfelden bat einen Müllerburschen, sie zu erlösen. Sie erzählte ihm, einst im Leben habe sie zahllose Freier gehabt, aber ihr Jawort an die Bedingung geknüpft, daß der Werber dreimal die Burg auf dem jähen Felsen umreite. Alle stürzten ab und fanden im Fluß ihren Tod. Endlich gelang Einem das Wagestück, und die Mutter, deren Dünkel den Hochmut der Tochter gebilligt hatte, mußte sich bequemen, dem Paare den Verlobungstrank zu reichen, tat aber ein betäubendes Kraut in den Wein, von welchem beide in tiefen Schlaf verfielen, und warf den Jüngling nächtlicher Weile über den Burgfelsen. Zur Strafe für ihren frevelhaften Sinn muß nun das Fräulein auf Erlösung harren und die Seelen derer hüten, die sie auf dem Gewissen hat: in unterirdischen Gemächern sitzen schlafend die getöteten Freier und die Schar der ungeborenen Kinder und Kindeskinder, denen durch des Fräuleins Eitelkeit der Eintritt ins Leben versagt blieb. Wer die Jungfrau erlösen will, muß sie auf einen Trog hinaufheben und das Hündlein küssen, das dort sitzt, dann von jedem der unterirdischen Schläfer ein Haar oder eine Locke abzupfen und einzeln in den Bach hinaustragen. Der Müller machte sich ans Werk: das Hündlein, obgleich es sich in allerlei Gestalten wandelte, bekam seinen Kuß, die Jungfrau, obgleich sie schwer und schwerer ward, schwang er mit gewaltiger Anstrengung auf den Trog, die Haare und Locken trug er emsig hinaus zum Bache, aber eben da er mit dem vorletzten Haare durchs Tor eilt, schlägt es in Tegerfelden Zwölf, und krachend fahren hinter ihm die Türen zu. Bald darauf starb er (Rochholz 1, 237 f.).

Der dichterische Kunstgriff ist leicht zu durchschauen. Ursprünglich hieß es: wer die Lorin erlösen wollte, mußte sie dreimal um den Felskranz tragen und dann im unterirdischen Gemache, wo allerhand Getier ihm entgegentrat und geküßt sein wollte, auf dem Trog ab-

setzen; aber die Meisten erlagen der Last und stürzten über den Felsen — man vergleiche vorhin S. 274 die Sage von den Müggelsbergen. Daneben gab es eine andre Form, welche den dreimaligen Rundgang glücken und, wovon die Variante a. a. O. S. 235 zeugt, die Kußprobe nahezu vollbracht sein ließ. Indem man beide Fassungen verknüpfte, rückte man die Scenen vom mißlungenen Felsumgang ins Vorleben des verwünschten Fräuleins hinauf und schilderte sie als Verbrechen, wofür sie nun Strafe leide. Dabei ward aus dem Herumtragen ganz nach den vorhin mitgeteilten Beispielen ein Herumlaufen und zwar, in ritterlicher Weise aufgeschmückt, zu Rosse: eine andre Spur davon haben uns diejenigen Berichte bewahrt, wornach das verwunschene Fräulein selbst den tollkühnen Ritt um die Felsenzinken (zu Hirsche statt zu Rosse) neunzehn Mal hinter einander vollbringt — ohne Zweifel als Strafe dafür, daß sie früher die Freier ihn zu machen genötigt hatte (ebd. S. 239. 240 f.). Wenn es gilt, nicht bloß das Fräulein zu erlösen, sondern noch eine Menge andrer Seelen, so finden sich zu dieser Häufung der Aufgaben anderwärts Parallelen, namentlich in Märchen; es sei nur an die Sage bei Zingerle S. 228 ff. Nr. 402 erinnert, wo ein Mädchen den Schloßherrn glücklich aus seiner Schlangengestalt entzaubert hat, aber daran erliegt, ein Gewimmel armer Seelen aus dem Pfuhl, worin sie als Kröten sitzen, rechtzeitig vor dem Glockenschlage herauszuholen. Da nun die Auffassung in unsrer Sage die ist, das Fräulein sei zu Lebzeiten gefallsüchtig und spröde gewesen (ein Zug, zu welchem auch Gredt, Luxemburger Sagen S. 220 zu vgl.), habe ihre Freier getötet und auch den Tod dessen verschuldet, der ihre Hand errungen hatte, so lag es nahe, die armen Seelen für die der Gemordeten auszugeben und auch die Ungebornen beizuziehen — ein Motiv, das bei späterer Gelegenheit genauer zu besprechen sein wird: einstweilen sei bezüglich der Ungebornen auf die kurze Notiz Germ. 26, 192 verwiesen.

Indem die Lorin zum Geist einer Verstorbenen und die gefährlichen Erlösungsversuche zu Begebenheiten aus ihrem Leibesleben umgewandelt wurden, wuchs im Schoß der Alpsage ein von den Voraussetzungen der Mahrenwelt unabhängiges Balladen- oder Novellenmotiv, das sich selbständig verwerten ließ: eine herzlose Schönheit, die all ihre Freier durch den halsbrecherischen Umritt tötet, findet endlich Einen, der das Wagnis vollbringt; es bedurfte nur noch der Erfindung, der Sieger habe gesagt „den Dank, Dame, begehr' ich nicht", und es

war eine ganz in menschliche Verhältnisse gerückte Erzählung gewonnen. Genau das aber ist der Inhalt der bekannten Sage von der schönen Kunigunde von Kynast (Grässe, Preuß. Sagenb. 2, 242 ff. Nr. 214). Ohne Zweifel ist die Grundlage dieser schlesischen Sage eine Geschichte ganz ähnlich der vom Tegerfelder Schloßfräulein gewesen, von der man aber das Erlösungsmotiv wegließ. Auch in Thüringen kannte man offenbar die nemliche Doppelsage. Erhalten freilich ist nur das Vorderstück: ein Fräulein von Lohra, empört über die Feigheit ihres Bräutigams, gibt ihm den Laufpaß und gelobt, nur dem ihre Hand zu reichen, der die Ringmauer ihres Schlosses umreite; nachdem viele Freier ihr Leben gelassen, vollbrachte ein Graf von Clettenberg den kühnen Ritt und heiratete die reiche Erbtochter, welche später aus Gewissensbissen über den Tod so vieler Ritter das Kloster Walkenried stiftete (Thüringen und der Harz 7, 39 f.). Daß die Sage sich gerade an ein Fräulein von Lohra geheftet hat, ist vielleicht ein Zeugnis dafür, daß sie von Haus aus eine Lorinnensage war.

Da Schlesien, wiewohl urkundliche Nachrichten darüber spärlich sind, der Hauptsache nach von Mitteldeutschland aus muß besiedelt worden sein, so ließe sich denken, die Sage vom Kynast sei die nach Osten gewanderte Sage von Lohra, und die Zahl der Zeugnisse für unsre Erzählung würde gemindert; auch aus dem Altmühltal, wo die Sage gleichfalls zu Hause ist, könnte eine Übertragung stattgefunden haben; aber zwischen Lohra und Tegerfeld hat schwerlich eine Sagenwanderung stattgefunden, und wir dürfen folgern, die Geschichte vom Umritt um den Felsen reiche in hohes Altertum zurück. Das Unterscheidende gegenüber jenen einfacheren Sagen, wo es sich um einen Lauf handelt, der Ritt zu Rosse, mag auf den Einfluß eines Märchens zurückzuführen sein, das hier noch nicht genauer zur Sprache kommen kann und welches von einer auf dem Glasberg sitzenden Prinzessin berichtet, deren Freier zu Pferd den glatten Berg erklimmen sollten. Ohne die Umwandlung des Laufs in einen Ritt begegnen wir der zur Novelle gewordenen Sage auf außerdeutschem Boden in dem rührenden lai des deus amanz, das Hertz uns verdeutscht hat (Spielmannsbuch S. 101 ff.); germanischen Ursprungs könnte diese von Marie de France besungene Volkssage immerhin sein, denn sie haftet an einem Berg der Normandie, der bei Pont de l'Arche, südlich von Rouen, steil aus dem Seinetal sich erhebt und auf seinem Gipfel die Trümmer einer „Priorei der beiden Liebenden“ trägt. Das war ein geistliches

Liebespaar, Injuriosus und Scholastica, welche, obwohl mit einander verheiratet, im Stande der Jungfräulichkeit verblieben und als Mönch und Nonne starben. Die Sage weiß aber ganz Anderes von den „beiden Liebenden“ zu berichten. Das Kloster soll im zwölften Jahrhundert gestiftet worden sein; da nun die dem nemlichen Jahrhundert angehörige Dichterin die Sage schon vorfand, so erscheint es auffällig, daß die Legende der beiden Heiligen, die doch sicherlich dem Volke mitgeteilt ward, so früh schon durch eine weltliche Dichtung soll verdrängt worden sein, und es legt sich der Gedanke nahe, die Kirche dort oben möge das gottselige Paar zu Patronen deswegen bekommen haben, weil die steile Höhe schon zuvor der Berg der beiden Liebenden hieß. Der Inhalt der Sage, wie ihn Marie berichtet, ist folgender:

Im Lande der Normannen liegt ein steiler Berg, an dessen Fuß in der Stadt Pistre (dem heutigen Dorf Pître) ein König Hof hielt. Früh war ihm die Frau gestorben, und um so inniger hieng er an der Tochter, die sie ihm geboren hatte. Er beschloß, sie nie von sich zu geben, und ließ rings im Lande verkünden, nur der solle sie zur Frau bekommen, der sie, ohne auszuruhen, den Berg emportragen könne. Viele hatten es schon versucht, kamen aber höchstens bis zur Mitte und mußten da außer Atem stehen bleiben. Nun gieng bei Hofe ein junger Graf aus und ein, der gewann das Herz der Prinzessin. Als er der Geliebten den Vorschlag machte, mit ihm zu entfliehen, weigerte sich diese, ihrem Vater solche Kränkung anzutun, schickte vielmehr den Jüngling zu ihrer heilkundigen Muhme in Salern, sich dort einen Trank zu holen, der ihm größere Ausdauer verleihe, als die früheren Freier gezeigt hatten. Als er von seiner Reise zurückkam und sich beim König als Freier meldete, bestimmte dieser einen Tag für den entscheidungsvollen Berggang, die Prinzessin aber fastete, um sich recht leicht zu machen. Das Tränklein aus Salern hatte er der Geliebten in Verwahrung gegeben; mit Entzücken hielt er die teure Last in den Armen und war schon bis zu halber Höhe hinangestiegen, da merkte sie, daß seine Kräfte nachließen, und bot ihm von dem Tranke an. Er aber, in trotzigem Stolz und im Gefühl seiner Liebeskraft, verschmähte die Stärkung, die sie ihm wiederholt aufnötigen wollte. Als er mit einer letzten Anstrengung endlich den Gipfel erreicht hatte, sank er entseelt zu Boden. Das Fräulein schloß in stummem Seelenjammer den Toten in ihre Arme und erhob sich nimmer: das Herz war ihr gebrochen. Da droben

hat man die Beiden gefunden und zusammen ins Grab gelegt, und heute noch heißt der Berg le mont des deux amants.

Die Lorin, die Anfangs federleicht ist, dann aber immer schwerer wird, ist hier zu einem holden Kinde von Fleisch und Blut umgestaltet, welches durch Fasten sich leichter macht und den Geliebten stärken will, als sie merkt, daß ihm die Kräfte versagen. Der steile Berg gemahnt ebenso sehr an den Schloßberg bei Terlan, den der Hirte vom Zwölfuhrschlag bis zum Schlusse des Aveläutens im Lauf muß erstiegen haben, wie an den Glasberg des Märchens, den viele Ritter nur bis zu halber Höhe hinansprengen können; hat im Märchen der König seine Tochter auf den Glasberg gesetzt als Ziel für die Freier, so wird auch in der normännischen Sage die schwere Aufgabe durch den Vater der Prinzessin gestellt, und wir spüren hier wie in den zuvor besprochenen deutschen Sagen den Einfluß des Glasbergmärchens auf die Geschichte von der getragenen Lorin. Neu ist das Tränklein aus Salern; doch darf man es nicht für freie Erfindung halten: das heilende Wasser, das bei Erlösungsscenen in Märchen den übel zugerichteten Helden wieder herstellt und bei den Griechen Ambrosia hieß, sowie der Trank der Stärke, welcher in andern Märchen den Helden befähigt, das schwere Schwert zu schwingen und den Drachen zu töten, verraten das Motiv als ein auch sonst zur Lorinnendichtung gehöriges, und nachher werden wir sehen, daß schon die einfache Volkssage vom verwunschenen Fräulein ein stärkendes Getränke kennt, das die Lorin in einem Eimer bei sich führt. Die Lauringsage braucht nicht zu sagen, woher der Wundertrank stamme, das Lurod gehört zur Lorin; hier dagegen mußte die kräuterkundige Base zu Salern eingeschoben werden. Wiewohl nun der stärkende Trank zur Ausstattung der Erlösungsmythen gehört, findet sich doch nirgends ein Beispiel dafür, daß die getragene Lorin ihrem Helden eine Labung böte, welche er dann im Überschwang seines Hochgefühls ausschlüge: diese ungemein glückliche Verwendung des bereitliegenden Motivs zeichnet die Sage von den beiden Liebenden vor allen verwandten Erzählungen aus.

Auf persische Sagen, die in den Kreis der hier besprochenen gehören, hat Liebrecht aufmerksam gemacht. Bei Sari in Masanderan steht in einem Walde ein kleiner Steinbau an der Straße, der sich angeblich über dem Grabe eines Läufers des Schah Abbas erhebt. Der Schah versprach ihm seine Tochter nebst Mitgift, wenn er in einem Tage von Asterabad bis Sari vor ihm herliefe. „Aus Reue"

ließ der Schah hier, in der Nähe des Zieles, seine Reitpeitsche fallen, der Läufer bückte sich darnach, brach aber tot zusammen und ward an Ort und Stelle begraben. Ähnliches soll der Sage nach zwischen einem Läufer und Schah Abbas auch bei Sultanieh und anderwärts in Persien sich ereignet haben (vgl. Zur Volkskunde S. 108 f.). Der mythische Läufer wird hier zu einem gewerbsmäßigen gemacht und auf diesen die Sage vom Lauf nach der Lurenbraut übertragen.

Eine andere Art von Übertragung finden wir in der Schweiz. Es gibt Sagen von Feststellung der Grenze durch Läufer, welche von bestimmten Punkten aus einander entgegen eilen; das mag vor Zeiten wirklich vorgekommen sein, und wenn es heißt, einer von beiden Läufern habe sich verspätet, aber dennoch den Seinen noch ein gut Stück Land erworben dadurch, daß er einwilligte, sich an der Stelle, wo er die Grenze zu haben wünschte, lebendig eingraben zu lassen, so spiegelt sich auch darin ein uralter Brauch, denn Grundmauern und Grenzen pflegte man durch lebendig Begrabene zu festigen. In der Schweiz nun tritt statt dieses Schlusses ein anderer ein, wornach der im Vorsprung befindliche Läufer seinem Gegner das Zugeständnis macht, dort solle die Grenze sein, wohin dieser trotz seiner Erschöpfung ihn auf den Schultern zu tragen vermöge. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß der sagenhafte Grenzläufer die Sage von unserm Läufer, der die Lorin auf den Rücken nimmt, an sich gezogen habe und so eine neue Form der Erzählung vom Wettlauf um die Grenze entstanden sei, und Jakob Grimm, der diese Schweizersagen mit der von den beiden Liebenden zusammenhält (Kleine Schriften 2, 71 f.), mag auf der rechten Spur gewesen sein.

---

33. Die Danaiden.

Ein Knecht, welcher am Fuße der Homburg die Kühe hütete, sah einst, es war bald nach Mittag, eine weiß gekleidete Jungfrau von der Burg herabkommen. Sie trat auf ihn zu und wollte erlöst sein: er könne es, nur dürfe er sich nicht fürchten; er müsse nemlich dreimal Wasser auf den Berg heraufholen, das erste Mal würden unterwegs viele Rehe auf ihn zukommen und nach ihm stoßen, doch täten sie ihm nichts zu Leide, das zweite Mal viele wilde Gänse mit

langen Hälsen, wie wenn sie ihn beißen wollten, das dritte Mal eine Herde Ochsen mit großen Hörnern und großen glühenden Augen, aber auch diese würden ihm nichts zufügen. Als der Hirte sich bereit erklärte, gab sie ihm ein goldenes Tragholz, woran zwei goldene Eimer hiengen, darin sollte er dreimal Wasser aus dem Tale heraufholen. Die zwei ersten Schrecknisse bestand er glücklich, aber vor der anstürmenden Ochsenherde warf er die Eimer weg und lief davon. Die Jungfrau jammerte und sprach, nun müsse sie wieder eine Eichel pflanzen, damit das Holz aus dem künftigen Baume ihr einen neuen Erlöser wiege (Schambach und Müller S. 83 f. Nr. 111).

Zwischen denjenigen Fassungen, worin die Lorin nach einem bestimmten Ziel und dreimal im Kreise getragen sein will, und der Terlaner Sage von dem Hirten, der während des Zwölfuhrschlags und Mittagsgeläutes den Berg hinanrennen muß, nimmt diese Geschichte eine Art Mittelstellung ein: dreimal geht es in der Mittagsstunde den Berg hinan, aber nicht mit der Jungfrau als Bürde, auch nicht wie bei Terlan ohne Bürde, sondern mit zwei Eimern, worin Wasser geholt werden soll. Der Variationstrieb der Sage hat hier den zwei Eimern, mit welchen hie und da die Jungfrau auftritt, eine Rolle zugewiesen, die ihnen in mythologischem Sinne nicht gebührt. Oben, S. 227, ist eine Sage mitgeteilt von der weißen Jungfrau auf Burg Eberstein, deren Erlösung dadurch vereitelt wird, daß der Retter die Drohung der zwölf Kerle, ihn am Spieß zu braten, für Ernst nahm und davon lief; die Ausrüstung besteht wieder in einer goldenen Schanne, an deren goldenen Ketten zwei goldene Eimer hängen, aber wenn es heißt, die Eimer seien ganz mit Gold gefüllt, und die Lorin müsse die Last so lange tragen, bis sie erlöst werde, so gemahnt das zwar an die S. 274 erwähnte Prinzessin von den Müggelsbergen, welche ein goldgefülltes Kästchen in der Hand trägt, für den Erlöser, doch zeigt gerade dieser Vergleich, daß den Eimern eine Aufgabe erteilt ist, die nicht ihre ursprüngliche sein kann. Die wirkliche Bedeutung erhellt vielmehr aus folgender Sage.

In den Trümmern des alten Schlosses Hunnesrück wohnt eine weiße Jungfrau, die sich mit einem Tragholz (Schanne) zu zeigen pflegt, woran zu beiden Seiten ein silberner, reich vergoldeter Eimer hängt. In dem einen dieser Eimer ist roter Wein, in dem andern weißer. Begegnet ihr nun ein Mensch und grüßt sie nicht, so gibt sie ihm von dem weißen Wein zu trinken; davon fällt er sogleich hin

und ist auf der Stelle tot. Grüßt der Mensch sie aber und ist freundlich gegen sie, so gibt sie ihm von dem roten Weine zu trinken und macht ihm noch Geschenke dazu. Wer von dem roten Weine getrunken hat, der wird davon gesund, stark, munter und fröhlich. Bei Tage weilt sie stets auf oder unter dem Berge, Nachts dagegen in einem Keller zu Mackensen; geht ein Mensch vor diesem vorüber und grüßt sie nicht, so kommt sie hervor und reißt ihn in Stücke (Schambach und Müller S. 81 Nr. 109, 2). Der Schauplatz dieser Sage liegt zwischen Holzminden und Einbeck, in einer Gegend, wo an slavischen, geschweige an litauischen Einfluß nicht zu denken ist; das verdient hervorgehoben zu werden, weil dadurch im Zusammenhalte mit der alsbald mitzuteilenden litauischen Parallele die Vorstellung als uralt sich erweist. Es ist aber deutlich, daß das tötende und das belebende Getränk, das die Lorin verabreicht, identisch ist mit dem Wasser des Todes und dem des Lebens, von welchem weiter oben bei der Hochzeit der Hera die Rede war: konnten wir dort für Nektar und Ambrosia Entsprechungen nur aus Märchen nachweisen, so finden wir sie hier in der einfacheren Sage, und von besonderer Wichtigkeit ist, daß das Todesgetränk wirklich den Tod bewirkt, nicht wie das Todeswasser der Märchen eine abgeschwächte Bedeutung zeigt, oder gar wie der griechische Nektar entgegen der Herkunft des Namens vom Töten, eine ambrosische Wirkung übernommen hat. Auch die Sage vom Oldenburger Horn (Nordd. Sag. Nr. 314, vgl. Nr. 33 nebst Anm.) gehört hieher: einem dürstenden Sterblichen bietet die aus dem Berg tretende Jungfrau ein kostbares Trinkhorn, doch dieser dem Inhalt mißtrauend gießt ihn aus und jagt mit dem Gefäß davon; ein paar Tropfen, welche aufs Pferd gespritzt sind, sengen dort, wo sie getroffen haben, alle Haare weg. Schon Kuhn (Herabkunft S. 175) hat mit Recht diesen Trank für Nektar erklärt: wenn er aber meint, was der Nektar töte, das sei die irdische Erinnerung, so trifft das immerhin zu, doch nur für eine jüngere, abgeleitete Vorstellungsweise.

Das litauische Weiße Mädchen, das wir als sphingische Mittagsilse kennen gelernt haben, führt gleich der weißen Jungfrau von Hunnesrück zweierlei Getränke. Für die Hilfe, welche sie den Bauern beim Feldbau angedeihen läßt, beansprucht sie den fünfzigsten Teil der Ernte. Aus diesem Korn braut sie ein Getränk, welches sie denen reicht, die bei der Arbeit lässig waren; wer davon trinkt, wird be-

rauscht, schläft ein und erwacht nicht wieder. Eine andere Überlieferung weiß, daß das Weiße Mädchen aus den Körnern des Getreides verschiedene angenehme Getränke braut. Wenn es in der Dämmerstunde Knechte antrifft, welche den Tag über fleißig auf dem Felde gearbeitet haben, so erquickt es sie mit ihrem Gebräu, den Faulen aber schlägt es die Köpfe ab (Veckenstedt, Litauische Mythen 1, 189 Nr. 8. 9). In Welschtirol kennt man den wilden Jäger Beatrik, für welchen in andern Landesteilen die Wilden Männer eintreten. Dieser Beatrik, in dessen Namen der des Berner Dietrich nachzuklingen scheint, hat ein Geschirr voll Milch, mit welcher er die Leute einschläfert (Schneller S. 208 Nr. 6. 7). In einem Märchen bei Wolf, das Verwandtschaft mit dem Typus „Fitchers Vogel" verrät (vgl. Niedersächsische Sag. S. 370 zu Nr. 24), kommt ein Männlein vor, in dessen Hause ein Mädchen Unterstand bei einem gewaltigen Ungewitter sucht; das Männlein fragt: willst du weißen oder roten Wein? (Deutsche Märchen und Sagen S. 73 Nr. 15). Die Bedeutung der beiden Weine ist aber verwischt, denn es heißt, der rote sei Blut, der weiße Eiter, doch ist kaum zu bezweifeln, daß sie ursprünglich die nemliche war, wie in jener niedersächsischen Sage. Späterhin wird sich Gelegenheit ergeben, auf eine tiroler Sage zurückzukommen, die gleichfalls hieher gehört: im Passeiertale weiß man von einer Wildfrau Namens Langtüttin zu erzählen, einem häßlichen Weib, welches den Kindern nachlief und ihnen die Brüste bot, aus deren einer Milch, aus der andern Eiter floß (Zingerle, Sagen S. 80 Nr. 127). Es mengt sich in die Vorstellung vom Todestrank die von ekelhaften Gerichten, und darum ist hier auch an Erzählungen zu erinnern, wie die gleichfalls später zu besprechende vom Käsmännlein, das seinem Gaste eine Schüssel voll Eiter statt Milch vorsetzt (Vernaleken, Alpensagen S. 196).

Daß der Inhalt der beiden Eimer Nektar und Ambrosia war, ist fast überall in Vergessenheit geraten, und wie vorhin ein Bericht angeführt ward, wornach die Lorin ihre goldgefüllten Eimer tragen muß, bis sie erlöst wird, also wie zur Strafe, so gibt es andere, denen zufolge sie als Wasserträgerin zu fassen wäre. Die Prinzessin bei Warin hat eine goldene Wassertracht mit zwei goldenen Eimern, worin sie in der ersten Mainacht oder alle sieben Jahre in der Johannisnacht zwischen zwölf und ein Uhr Wasser aus dem Rübenteich holt (Bartsch 1, 272 f. Nr. 357. 358); ebenso schöpft die Prinzessin vom

Galgenberge bei Sülz in der Neujahrsmitternacht einen Kessel voll Wasser aus dem Teufelssee (Nr. 361). Bei unserm schwäbischen Fräulein Laura im Lurental fanden wir das Wassertragen mit dem Erlösungsbaume zusammengebracht: in den heiligen Zeiten erscheint sie mit einem Wasserkrüglein an einem unscheinbaren Brünnlein und schöpft Wasser, um damit den Baum zu begießen, aus dessen Holz die Wiege für ihren einstigen Erlöser gemacht werden soll. Wieder eine andere Wendung hat der Gedanke in einer Harzsage erfahren: Frau Holle trägt von elf bis zwölf Uhr in zwei hellen Eimern Wasser den steilen Berg nach der Kuhkolksklippe hinan, dort hat sie ein Faß ohne Boden stehen, und wenn dieses voll ist, so wird sie erlöst (Pröhle 1, 155). Einem ungehorsamen Kinde, das in den Wald gelaufen war, erscheint sie als schwarze Frau mit zwei Eimern ohne Boden in der Hand und dreht ihm den Hals um (ebd. 135).

Eine reiche Stellensammlung über wasserschöpfende weiße Frauen findet man bei Kuhn, Westfäl. Sagen 1, 203. Es ist gar wohl denkbar, daß dies Wassertragen auf eine meteorische Tätigkeit der Flurilsen geht, auf ihr Walten in Nebel, Regen, Tau; so heißt es vom litauischen Weißen Mädchen, sie begieße in den Gärten die Blumen und singe und tanze dazu, aber auch, sie breite sich des Nachts als weißglänzendes Wasser über die Felder, Gärten und Wiesen, um sie zu erquicken, bei Tage nehme sie dann wieder ihre eigentliche Gestalt an (Veckenstedt 1, 187). Nur muß man dessen eingedenk bleiben, daß in unsern Sagen dieser Bezug auf Witterung und Ackerbau völlig zurücktritt und das Wasserholen fast ausnahmslos als „das harmloseste Geschäft und das nötigste, das ehemals die Töchter der Könige selbst verrichteten" von den Prinzessinnen der Sage betrieben zu werden scheint.

Gar vielfach mag das Wassergefäß, welches die Lorin als Abzeichen und Werkzeug ihrer meteorischen Tätigkeit führt, mit den Eimern verwechselt worden sein, worin sie Nektar und Ambrosia trägt. Am deutlichsten scheint der meteorische Bezug ausgesprochen in den durchlöcherten Eimern der Frau Holle, welche Wasser in ein bodenloses Faß schöpfen soll. Diese Danaidenarbeit begegnet auch in einer Reihe von Märchen: Grimm Nr. 178 (vgl. Zeitschr. für deutsche Philologie 20, 329 ff. 334); Sébillot, contes des provinces de France 227 ff. (nach Gustav Meyer, Essays 281); Schleicher, Litau. Mär. S. 72; Maurer, Isländ. Sag. 199; in alle diese Erzählungen,

denen die Visionslegenden verwandt sind, ist aber vielleicht der Zug vom vergeblichen Wasserschöpfen auf gelehrtem Wege aus der griechischen Danaidensage gelangt, und so könnte möglicher Weise das löchrige Faß der Frau Holle nicht auf altvolksmäßiger Anschauung beruhen.

Allein es ist an die welschtirolischen Sagen zu erinnern von den Wilden Frauen, welche einen Kessel füllen wollen, um Menschen darin zu sieden, jedoch überlistet werden, indem sie sich statt des Eimers einen Korb oder ein Sieb in die Hände spielen lassen (Schneller S. 202; Hörmann, Mythol. Beitr. aus Wälschtirol S. 213 — S. 5 des Sonderabdrucks — Nr. 2 und 1; Zingerle, Schildereien aus Tirol 2, 104). Diese Erzählungen weisen doch wohl darauf hin, daß das löchrige Wassergefäß von Alters her in den Händen der Wildfrau gedacht ward. Wenn in Schweizersagen böse Geister dazu verurteilt sind, Sand in durchlöcherten Körben auf die Hochfirste zu schleppen (meine Nebelsagen S. 7), oder wenn der Teufel vom Herrgott die Erlaubnis erhält, auf seiner Sägemühle bei Loffenau Menschen zersägen zu dürfen, falls er das Wasser für die Mühle in einem Sack hinauftragen könne (ebd. S. 36. 51), so sind das gleichfalls Belege dafür, daß das Bild der Danaidenarbeit unsrer Volkssage nicht fremd ist, und der Ursprung der Vorstellung dürfte dem meteorischen Anschauungsgebiet zugehören. Auch Gespenstersagen kommen in Betracht. Es wäre nicht schwer, zu zeigen, daß auch solche Geschichten ihrem Kerne nach Alpsagen sind, in welchen zum Träger der Alpvorstellung der Geist eines Verstorbenen gemacht wird. Wie nun in Mahrensegen die Aufforderung vorkommt, der Alp solle, eh er den Schläfer drücke, erst alle Gräser oder alle Sterne zählen, alle Halme knicken, alle Blätter pflücken, über alle Wasser reiten, inzwischen werde ja wohl der Tag anbrechen (Mannhardt, Germ. Mythen S. 45. 46), so werden auch Gespenster in die Heide gebannt mit dem Befehle, immer und immer wieder die Sandkörner, die Halme zu zählen, das Laub zu spleißen, ein Gewässer mit bodenlosem Eimer auszuschöpfen (Strackerjan 1, 202 ff. § 183), und das naturmythische Bild tritt in die Reihe der Aufgaben, die den Alp von seinem Opfer fern halten sollen. Den litauischen Kaukas wird man los, indem man ihn Wasser im Siebe tragen heißt; die Kaukie aber sind Wesen, die Nachts durchs Schlüsselloch kommen und die Schläfer würgen, also Alpe (vgl. Veckenstedt, Litau. Mythen 2, 144).

So stellt sich das bodenlose Faß der Frau Holle selbständig dem

der Danaiden gegenüber. Der Name der Danaiden ist nicht auf die bekannten fünfzig Töchter des Danaos eingeschränkt, sondern kommt im Sinne von Nymphe überhaupt vor (Roschers Lex. 1, 951,18 ff.; 952,23 ff.), er muß also eine allgemeinere, nicht auf die argivische Stammsage eingeschränkte Bedeutung gehabt haben. Dürften wir einem Anklang folgen, so wären sie die weiblichen Gegenbilder zu den indischen Titanen, den Dânawas, deren Mutter Danus eine von fünfzig Schwestern war, wie die Danaiden zu fünfzig auftreten; nach ihrem Großvater Belos heißen die Danaostöchter auch Beliden oder Beliaden, die indischen Dânawas aber führen nach ihrem König Balis auch den Namen Bâlêyas; auch die Grausamkeit des Danaos und seiner Töchter würde zum Charakter der indischen Dânawas stimmen, welche oft mit den menschenfresserischen Râkschasas vermengt werden. Allein es kommt, von Anderem abgesehn, noch der Volksname der Danaer in Betracht, den die Sage selber in engste Beziehung zu den Danaiden setzt: aus der Vermählung der Danaiden mit den rascheſten Jünglingen des Landes giengen alle edlen Geschlechter des argivischen Landes hervor, und das Volk nannte sich Danaer, seitdem der aus Ägypten eingewanderte Danaos König geworden war, oder nach der Darstellung des Hyginus (fab. 170): die Danaiden nahmen Argiver zu Männern, und die Kinder aus diesen Ehen hießen Danaer. Geschichtlich wird hieran so viel wahr sein, daß ursprünglich bloß die Adelsgeschlechter Danaer hießen, und das mag den Anlaß gegeben haben, daß man die Danaiden zu deren Stammmüttern machte.

Wie der Anlaut von *δολφὸς* sich durch den von *δελφὺς* erläutert, so wird das *δ* in *δαναὸς* gerechtfertigt durch das in *Ἀφροδίτη*, d. h. *ἀφροδέντη* = *ἀφρογενής*. Die Wurzel *γεν* mit velarem Anlaut liegt vor in *γυνή*, *βανὰ* Weib, eig. Gebärerin, vielleicht auch in einem *βάσις* Geschlecht, wovon nach Bezzenberger in seinen Beiträgen 3, 174 *βασιλεὺς* König zu leiten wäre. Ein *γαναός*, *δαναός*, mit Suffix *ϝο* von *γανὰ* Weib gebildet wie *ἥρως* von *ἥρ* Weib (oben S. 259 f.), könnte nach der dort gegebenen Bedeutungsentwicklung Oheim, Patron, Herr, Vornehmer heißen, *δαναή* wäre Muhme und Herrin, Frau, *δαναΐς* Mühmlein, Fräulein. Danae und die Danaiden sind demnach entweder synonym mit *ἥρα* und Muhme (Kornmuhme), Mäumeken, oder sie sind Fräulein, Prinzessinnen gleich denen unsrer Sagen und Märchen und den weiter oben erwähnten indischen Vidyâdharas, in beiden Fällen aber Lorinnen; die Danaer dagegen Herren, Adelige,

ἥρωες. Die Bildung jenes *δέντη, γέντη* in *Ἀφροδίτη* entspricht genau der unseres kind (vgl. Brugmann, Grundriß 2, 210); vermutlich sind die beiden historisch getrennten Wurzeln gen durch einen Differenzierungsvorgang (vgl. Brugmann 1 § 467) aus einer einzigen entstanden.

Wenn die Danaiden aus dem fernen Ägypten zu Schiff ins Land kommen, bei welcher Gelegenheit der erste Fünfzigruderer gebaut wird, so kommen unsre Mahrten nicht bloß im Sieb, sondern auch im Boot aus England oder sonst aus der Ferne, und der elbische Loherangrin hat den elbischen Schwan vor seinen Kahn gespannt; auch die angelsächsische Thrydho (als Cynethrydh den Danaiden etymologisch verwandt) kommt zu Schiffe an und erzählt, sie sei auf dem Meer ausgesetzt worden, weil sie widerwärtige Freier verschmäht habe — so flüchten die Danaiden aus Ägypten, um sich den Bewerbungen ihrer Vettern zu entziehen. Ein echt mythischer Zug ist also verwendet, um die Danaiden zu menschlichen Königstöchtern zu machen; in Wirklichkeit waren sie die Lorinnen des argivischen Landes: an verschiedenen Orten, und nicht bloß in Argos, wird man die Stellen gezeigt haben, wo sich zu Zeiten ein Fräulein sehen lasse mit dem Wassereimer in der Hand, sie sei verwunschen, könne aber erlöst werden, wenn Einer, ohne Atem zu holen (wie die Vorschrift am Libussastein lautet), oder ohne den Blick von der Jungfrau zu verwenden (wie es in der Schweizer Sage von Seon heißt), den Berg herauf zu ihr hin laufe, wer es aber wage und vollbringe es nicht, der falle tot nieder; oder auch, nach dem Muster des Fräuleins von Tegerfelden: daß sie auf Erlösung harren müsse, sei die Strafe dafür, daß sie vor Zeiten manchem Freier den Tod gebracht, wobei Märchen von grausamen Prinzessinnen nach Art der Turandot oder der Truda oder der Töchter des Königs Diomedes Stoff genug zu Einzelzügen darboten (bezüglich des Näheren müssen wir auf ein späteres Buch verweisen).

Unversehrt, so wie es vor Alters im Volksmund lebte, ist von all dem nur das Eine auf uns gekommen, daß diese Fräulein zur Strafe für den Mord ihrer Freier verwünscht sind, Wasser in ein löchriges Faß zu tragen, und selbst hiebei gilt es noch einen Abzug zu machen, wenn wir die Form einer schlichten Ortssage gewinnen wollen: denn bekanntlich ist die Danaidenarbeit in die Unterwelt verlegt, statt an irgend einem Punkt der Landschaft, einem Fels, Busch, Trümmerwerk u. dgl. zu haften, und sodann sind alle fünfzig Fräulein zu einer Gesellschaft vereinigt, während ursprünglich jede für sich wie

ihren besonderen Standort, so ihre besondere Sage muß gehabt haben. Hierin hat sich die alte Volkssage der jüngeren Form anbequemt, welche sie als argivische Stammsage angenommen hatte; der eigentliche Kern dieser Überlieferung aber ist ein Rest aus den ursprünglichen Ortssagen, welcher sich zwar neben der Stammsage forterhielt, den diese jedoch nicht verwenden konnte, denn sie war ja eine adelige Geschlechtssage und durfte nicht zugeben, daß die Stammmütter und Ahnfrauen ein spukhaftes Nachleben führten, wie sie denn auch ausdrücklich versichert, die Mörderinnen seien auf Befehl des Zeus durch Athene und Hermes von ihrer Blutschuld gereinigt worden.

Beibehalten dagegen ist in der Adelsüberlieferung, daß die Danaiden Mörderinnen waren; nur sprach sie nicht von einer Gewohnheit, die Freier zu töten, sondern begnügte sich mit einem einzigen Falle, der zugleich den Vorteil bot, daß man Ausländer statt Landeskinder durch die grausamen Fräulein konnte sterben lassen. Die Hauptsache aber blieb der Lauf der „Erlöser" nach dem Ziel, wo die Prinzessinnen standen; da man die sämtlichen Lorinnen der Landschaft zu einem Gesamtverein von Ahnfrauen aufgeboten hatte, gestaltete sich dieser Lauf vieler Bräutigame von selber zu einem Wettlaufe, und man ließ daran die Jugend des ganzen Landes teilnehmen. Daß übrigens der Wettlauf nicht bloß in der Danaidensage vorkommt, lehren die Erzählungen von Schloß Brunn im Altmühltale. Während die eine Version ähnlich der Tegerfelder Sage berichtet, die Schloßfrau habe ihre Hand nur demjenigen reichen wollen, der die Burg auf dem schmalen Felsrand umreiten würde, und dadurch vieler Ritter Tod verschuldet, bis endlich einem Schimmelreiter das gefährliche Stück gelang, weiß eine andre von einer Gräfin, welche dem angehören wollte, der in einem Ritte von München nach ihrem Schloß gelange: drei Brüder von München ritten zugleich ab, zwei stürzten unterwegs, der dritte erreichte die Burg wohlbehalten; wieder eine andre Fassung setzt als Preis des Wettrennens, das hier die Söhne des Schloßherrn veranstalten, den Besitz der väterlichen Burg (Panzer 2, 174 Nr. 292; Schöppner 3, 284 Nr. 1289). Ähnlich lautete denn die adelige Geschlechtssage von Argos: als die Danaiden sich ihrer ägyptischen Bewerber entledigt hatten, ließ ihr Vater einen Wettlauf der Landessöhne ausrufen, stellte die Bräute ans Ende der Bahn und gab sie den Siegern zur Ehe.

In welcher Weise die Mordbrautnacht geschildert war, wissen wir

nicht; ohne Zweifel aber behielten sämtliche Bräute, nicht bloß eine einzige, wie die auf uns gekommenen Berichte sagen, ihre jungfräuliche Ehre. Die uns überlieferte Danaidensage nemlich ist nicht einfach die Geschlechtssage des argivischen Adels, sondern umgewandelt in eine Stammsage des Königshauses: zum Ahnherrn des königlichen Hauses ist darin nicht einer der schnellfüßigen Argiver gemacht, sondern einer von den fünfzig ägyptischen Prinzen, der einzige, welcher dem Blutbad entgieng, und es wird hervorgehoben, daß nicht bloß sein Vater, sondern auch seine Mutter von königlichem Geschlechte war (Apollodor 2, 1, 5); seine Braut rettete ihm in jener Schreckensnacht das Leben, weil er ihr das Magdtum gelassen hatte, während die übrigen Schwestern das ihre verloren, sie heißt Hypermnestra, weil sie *μνηστῆρος ὕπερ* eingeschritten war. Diese höfisch schmeichlerische Fassung wird schwerlich alt sein und mag einer Zeit ihre Entstehung verdanken, da das dorische Königtum in Argos seine höchste Macht entfaltete, vielleicht den Tagen jenes Pheidon, dessen chronologische Einordnung Schwierigkeiten macht und dessen Sohn nach Herodot zu Sikyon als Bewerber um die Tochter des Tyrannen Kleisthenes auftrat in einer ähnlichen gymnischen Freierei, wie sie um die Danaiden stattfand.

So reiht sich der Danaidenmythus den zahllosen Sagen von erlösungheischenden Lorinnen ein. Die Beziehung der Danaiden auf die Brunnen der Landschaft wird schwerlich anders zu beurteilen sein als das Verhältnis unsrer Lorinnen zu Quellen, Brunnen, Bächen und Teichen: als Flurilsen sorgen sie für die Bewässerung des Landes und tränken das Gefilde durch nächtlichen Nebel und Tau gleich dem Weißen Mädchen der litauischen Sage. Nachdem sich in der Gesamtfabel von den fünfzig Danaiden der Zug festgesetzt hatte, daß die ägyptischen Bräutigame ihre Köpfe einbüßten, suchte man diesen Umstand aus dem Wesen der Danaiden als Quellnymphen zu deuten und dichtete, die Köpfe seien im lernäischen Wiesengrunde versenkt worden, weil dieser von Natur reich an *κεφαλαί,* d. h. an Quellen ist. Daß aber jemals, wie Preller will (2^2, 47), die Köpfung selbst auf den Kreislauf des Wassers bezogen worden sei und als mythischer Ausdruck für das sommerliche Versiegen der Bäche gegolten habe, ist wenig wahrscheinlich; wenn es dennoch geschah, so dürfen wir darin nichts weiter als nachträgliche falsche Deutung eines unverständlich gewordenen Sagenzuges erblicken.

34. Irion.

Die Schrecknisse, die der Held einer Erlösungssage aussteht, lassen eine Darstellung zu, wornach er Verfolger hinter sich hat, wie denn schon die einfache Schilderung des Alptraums von Verfolgung durch wilde Tiere zu sagen weiß (Kohlrusch S. 318). Der Hirt an der Homburg (oben S. 283 f.) nimmt Reißaus vor einer anstürmenden Ochsenherde; hinter dem Manne, der die Jungfrau um die Köpenicker Kirche trägt, stürzen kleine Leute her und werfen nach ihm (oben S. 274). Die Jungfrau von Johannisberg findet sich als rollendes Fuderfaß zur Erlösung ein und setzt, da der Held vor dem greulichen Schlangenkusse zurückbebt, in Schlangengestalt dem Fliehenden nach bis zu seiner Haustür, pocht an diese mit glühender Hand, daß man nachher noch die Brandspuren sieht, und ruft jammernd: O weh, o weh, o weh, In sieben Jahr nit meh! Dazu noch sink ich tiefer, An sieben Klafter tiefer (Gredt, Luxemburger Sag. S. 218). Das schwäbische Pelzweible, dessen Erlöser eine der beiden Proben, die mit der Schlange, glücklich bestanden hat, verfolgt ihn, als er ihre Verwandlung in einen feurigen Pudel nicht erträgt, und hängt sich, noch immer in Hundegestalt, an den Schweif seines Rosses (Meier, Schwäb. Sag. S. 31 Nr. 25). Verfolgende Schlangen, die sich dem Roß des fliehenden Reiters an den Schweif hängen, begegnen nicht selten in der Sagengruppe vom Raub der Schlangenkrone; doch müssen wir uns versagen, eine so beziehungsreiche Gruppe in gegenwärtigem Zusammenhange zu behandeln. Nur so viel sei über diesen Typus, in welchem nicht von Erlösung, sondern von Gewinnung des Kleinods die Rede ist, zu bemerken verstattet, daß er eine besondere Abart der Schatzsagen ist und gleich diesen durch die Einschränkung des Interesses auf das kostbare Lurod sich von der Erlösungssage abgezweigt hat.

Der Junker von Klingewalde ritt auf die Jagd und legte sich unter einer Eiche an Baches Rand s c h l a f e n. Da däuchte ihm, aus dem Wasser komme eine wunderschöne grüne Schlange, auf dem Haupte eine glänzende Krone mit herrlichem Rubin, ringle sich und züngle jenseits des Baches im Sonnenschein und schaue ihn unaufhörlich an mit zwei schönen Jungfrauenaugen; aber sobald er aufsprang und die Arme nach ihr breitete, verschwand sie blitzschnell im Bache. Fortan lag er jeden Tag zur M i t t a g s s t u n d e unter dem Baume und sah der schönen Schlange zu. Die hub endlich zu reden

an und sprach, er könne sie samt dem unschätzbaren Stein in ihrer Krone gewinnen, wenn er auf seinem weißen Pferde und ein weißes Tuch in der Hand mit einem Satz über den Bach sprenge. Als er des andern Mittags geritten kam, stand jenseits die Schlangenkönigin als herrliche Jungfrau, und die Krone funkelte in der Sonne. Eben ließ er sein Pferd den Anlauf nehmen, da erhob sich von allen Seiten ein schreckliches Pfeifen und Zischen, und Tausende von Schlangen schossen hinter dem Reiter her. Im Nu war er am Bache, und schon schwebte das Tier im Sprung über dem Wasser, da hatten ihn die Schlangen erreicht und ringelten sich um Mann und Roß, die in den Wellen versanken (Haupt, Laus. Sag. 1, 77 Nr. 83). Daß die Augen der Schlange wie Jungfrauenaugen erschienen, ist ein schöner altertümlicher Zug; auch die altnordische Sage weiß, daß an der Verwandlung in die Tiergestalt das Auge nicht Teil nimmt (Hertz, Werwolf S. 49). Warum der Erlöser mit einem weißen Tüchlein in der Hand kommen muß, ist nur verständlich aus den Sagen vom Raub der Schlangenkrone; da wir uns auf diese nicht einlassen dürfen, genüge zu sagen, daß durch Ausbreitung eines weißen Tuches der Schlangenkönig veranlaßt wird, seine Krone drauf zu legen, die dann der Räuber im zusammengerafften Tuche an sich nimmt und, so schnell sein Roß laufen kann, davonführt (vgl. z. B. Krainz, Steirische Sagen S. 186). Die mythische Grundlage für dies Tuch verrät sich vielleicht in der Anweisung, daß man, um einen drückenden Alp zu bannen, ein Kissen oder dergleichen aus dem Bett werfen müsse, andern Morgens sitzt dann der Alp auf dem ihm angewiesenen Bett- oder Kleidungsstück (vgl. oben S. 52 f.), und noch deutlicher ist die Einstimmung, wenn es heißt, um den Alp zu fangen, müsse man das Betttuch über sich breiten und, sobald er da sei, zusammenschlagen und in die Lade schließen (Kuhn, Westf. Sag. 2, 19 Nr. 52 Anm.). Abgesehen von dieser Einmischung aus den Sagen von der Schlangenkrone stellt sich die Erzählung ganz zu den im vorigen Abschnitt besprochenen, worin die Jungfrau als lockender Preis am Ziel einer Rennbahn steht, spiele nun die Sage bei Terlan, oder an der Altmühl, oder in Argos; nur ist noch das trennende Wasser eingefügt — eine neue Wendung des Motivs, das wir aus der Herasage kennen: statt daß die Lorin übers Wasser gelangen will, muß der Erlöser zu ihr hinüber bringen.

Aus den zahlreichen Sagen von verfolgenden Schlangen, die

ihren Ursprung aus dem Alptraum nicht verleugnen können, hat sich eine eigentümliche Vorstellung entwickelt von der Bewegung solcher Lauringschlangen. Die Erfahrung lehrte, daß wirkliche Schlangen entfernt nicht die Schnelligkeit besitzen, um ein laufendes Roß einholen zu können, und so verfiel man auf ein seltsames Auskunftsmittel: in Jütland sagt man, der Schlangenkönig nehme den Schwanz in den Mund und laufe schneller als ein Roß, nur einmal sei ein altes Weib mit ihm um die Wette geritten und habe gewonnen (Kristensen, Jyske Folkeminder 3, 82 Nr. 116); und in einer mecklenburgischen Sage macht es ein Lindwurm ebenso und rollt wie ein Reif hinter dem Wagen her, auf welchem der Mörder des jungen Lindwurms sitzt (Bartsch 1, 40 Nr. 57). Um eine Wette handelt es sich in den Sagen vom Alke; das ist ein spukhafter Wirt, der samt seinem Hause versunken ist, weil er die Leute vom Kirchgang abhielt, und der diejenigen verfolgt, welche am Alkenpfuhl seinen Namen rufen: einst vermaß sich Einer, sein Roß sei schneller als der Geist, rief diesen und entkam ihm, der als Drache oder als feuriges Rad oder als feuriger Wisbaum hinter ihm her fuhr, mit genauer Not (Kuhn, Westf. Sag. 1, 33 ff. Nr. 33, a. b, vgl. 53 und 56 Anm.). Im nächsten Kapitel werden wir auf Alke zurückkommen; im gegenwärtigen Zusammenhang ist uns von Wichtigkeit, daß er als Drache oder als Rad sich zeigt: so stehen die Elemente dicht beisammen, aus denen die Vorstellung erwuchs von der Schlange, die sich zum Reif zusammenrollt. Auch wenn in dem Namen Alke nicht das Wort Alp enthalten wäre, wüßten wir doch, daß wir es nur mit Elbensagen zu tun haben, und die Frage ist, wie das Rad und der Reif unter den elbischen Hausrat kamen.

In der wichtigen Schilderung des Alptraums bei Kohlrusch heißt es S. 317: . . . . das Ende der Welt naht, die Erde erzittert, feurige Kugeln fahren durch die Lüfte und platzen vor seinen Augen mit ungeheurem Knalle, daß der Gequälte gleich den Toten vom Posaunenklang am jüngsten Tag aus tiefem Schlaf erwacht. Offenbar sind die feurigen Räder und Wisbäume jener Verfolgungssagen nirgend anders hergenommen als aus dem Alptraum. Aber die feurigen Kugeln in den Lüften, welche dieser Traum zeigt, gemahnen an feurige Meteore, und so ist es kein Wunder, wenn man in solchen Meteoren den Alf oder Drak zu sehen glaubte; auf die typische Schilderung der feurigen Lurode mag daher der Anblick feuriger

Lufterscheinungen eingewirkt haben, und der Ausdruck Wisbaum drückt eine ganz ähnliche Anschauung aus wie das griechische δοκός. Die Räder jedoch sind nicht immer so feurig: hier spielt eine andere Vorstellung herein.

Die Walriderſken fahren auf Sieben durch die Luft, welche sie ihre Schiffe nennen (Strackerjan 1, 379 § 250 und Nr. f), ihr Fahrzeug ist auch wohl von einem Wirbelwind umgeben (§ 250, a): das runde Sieb ist ein Bild des Wirbelwindes, in welchem die Mahren zu fahren pflegen, in Bezug auf die Mahre aber das Lurod, worin sich ihre Flugfähigkeit verkörpert (vgl. oben S. 153). Als die Bella Vivana von ihrem Manne Geiß gescholten wird, tanzt alles im Zimmer, und inmitten entsteht ein Staubwirbel, mit dem sie verschwindet; wenn die litauischen Laumes das Zimmer betreten, entsteht ein heftiger Wind darin (vgl. oben S. 188) — das plötzliche Kommen und Gehen, das bei Traumbildern sich von selbst versteht, bedarf einer sinnenfälligen Motivierung, wenn die Traumgestalten als wirkliche Wesen gefaßt werden: wo aber statt des Wirbels das Sieb als Fahrzeug genannt wird, da kann es völlig zum Attribut werden wie in jener weiter oben erwähnten pommerschen Sage von der gefangenen Mahrte, welche das Schlafgemach nicht verlassen kann, weil das Schlüsselloch verstopft worden ist: am andern Morgen sieht der Heimgesuchte vor seinem Bett einen großen Siebrand, darin sitzt ein nacktes Mädchen, das um seine Freiheit bittet und, sobald das Schlüsselloch geöffnet wird, in ihrem Siebrand hindurch saust und verschwindet (Jahn Nr. 465). Die Verhandlungen in dieser Sage nehmen folgenden Verlauf. Der erwachte Schläfer holt das nackte Mädchen aus dem Siebrand hervor und fordert von ihr Rechenschaft über die vielen Qualen, die sie ihm zugefügt habe. Das Mädchen weint bitterlich und beteuert, es sei ihre Schuld nicht, daß sie als Mahrt die Menschen reiten müsse. Nun, dann versprich mir wenigstens, mich fortan in Ruhe zu lassen, sagt der Bursche. Sie aber klagt: das kann ich nicht; zu wem es mich zieht, den muß ich drücken. Aber laß mich nur schnell frei, denn meine Mutter verlangt schon nach mir. Wo wohnt denn deine Mutter? Über hundert Meilen von hier. Nun dann eile; die Tür ist offen. Das nützt mir nichts: durchs Schlüsselloch bin ich gekommen, durchs Schlüsselloch muß ich wieder gehen.

Wir haben den Inhalt dieses Gesprächs hergesetzt, weil er zur

Erläuterung der nachstehenden Sagen dient. Daß die Scene ein Zimmer als Schauplatz voraussetzt, und zwar ein Schlafzimmer, ist bei ihrer Herkunft aus dem nächtlichen Alptraum ganz natürlich. Aber man hat sie auch ins Freie verlegt: die in ihrem Siebrand sitzende Mahre wird nicht im Zimmer, sondern auf freiem Felde gefangen; der sie fängt, ist dem entsprechend kein Schläfer mehr, und statt des verstopften Schlüsselloches mußte ein anderes Motiv gefunden werden: war die frühere Erzählung noch durchaus Mythus gewesen, so ist nun der unmittelbare Zusammenhang mit dem Alptraum gelöst, der an seine Naturgrundlage gebundene Mythus ward zur freien Sage. In Kratzig erzählt man: Die Mahrt legt in kurzer Zeit die grösten Entfernungen zurück, indem sie sich zu diesem Zweck in einen rasch dahinrollenden Siebrand versetzt. Begegnet man einem solchen Reifen und stößt ihn um, so kann die Mahrt nicht weiter und auch nicht in ihren Körper zurück, und sie muß sterben. Ein Mann traf auf der Landstraße einen Siebrand, der in schnellem Lauf an ihm vorüber eilen wollte. Als er ihn nun umstieß, bat eine Stimme, er möge doch den Reifen wieder aufrichten, in einer Viertelstunde müsse sie in England sein und dort einen Schmiedgesellen reiten: rund assa Sêwrand, In Virtelstunn in Engelland (Jahn Nr. 473). Die Mahrte ist unsichtbar, und wie der Reimspruch zeigt, sitzt sie nicht im Reif, sondern ist selber der Reif. Ernst Kuhn teilt aus Mesow mit: Eine Bäurin war mit anderen auf der Wiese, da sah sie plötzlich einen Siebrand daher rollen, aus dem tönte es: Tick, tack! Allein Gott in der Höh sei Ehr! Mit einem Mal verstummte der Ton, und als sie näher zusahen, war der Siebrand umgefallen. Nicht lange, so schrie eine klägliche Stimme: richtet meinen Reifen doch wieder auf; ich bin aus Borkenhagen, wo ich morgen wieder pflügen muß, und will heut noch in Pflugenrade sein, um dort einen Knecht zu drücken. Weil die Mahrte sonst hätte sterben müssen, richteten die Leute den Reif wieder auf, und die Mahrt schenkte ihnen zum Dank dafür Geld und rollte darauf ihre Straße weiter (Nr. 468). Bei Beiershöhe gieng ein Knecht auf der Landstraße, als ihm ein Siebreifen entgegenkam, aus welchem die herrlichste Musik ertönte. Der Spuk wollte an ihm vorüber eilen, doch der Bursche stieß den Siebrand mit dem Fuße um, und nun rief eine Stimme kläglich: ich bin eine Hexe und auf meiner Fahrt; richtest du den Reifen nicht wieder auf, so bin ich verloren und muß mein Leben

lassen. Da willfahrte der Mann der Bitte, und in demselben Augenblicke war der Siebrand auch schon wieder in Bewegung, rollte die Straße dahin und war bald in der Ferne verschwunden (Nr. 427).

Auf eigentümliche Weise wird die Straßenscene mit der häuslichen vermittelt in einer nicht zu voller Ausbildung gediehenen Doppelsage. Ein Postknecht legte sich nach vollbrachter Hinfahrt zur Ruhe, ward aber nach wenigen Minuten durch den Mahrt gestört. Morgens vier Uhr trat er die Rückfahrt an. Unterwegs an einem waldigen Berge sah er einen Siebrand vor seinem Wagen herlaufen, stieg ab und hieb mit der Peitsche darnach, aber das Ding wollte nicht umfallen. Da erkannte der Postknecht, daß es der Mahrt sei, der ihn vorhin gedrückt hatte, drehte die Geißel um und fieng an, mit dem Stecken herzhaft auf den Rand loszuhauen; der aber drehte sich nur um so schneller, bis er endlich durch einen kräftigen Seitenhieb zu Fall gebracht ward. Im Nu aber war er wieder empor und rannte mit Windeseile querfeldein, die gewichtigen Worte zurückrufend, bei denen Götz im dritten Akt das Fenster zuschmeißt. Seitdem hat der Knecht nie wieder vom Mahrt zu leiden gehabt (Knoop, Volkssagen aus dem östlichen Hinterpommern S. 28 Nr. 49).

Bekannt ist, daß solche Leute, die drücken gehen müssen, falls sie keinen Menschen erwischen, irgend etwas Lebloses, z. B. einen Dornstrauch zu reiten gezwungen sind; ein verwandter Zug begegnet in einer Mitteilung aus Preußen: Es gibt Menschen, welche dazu bestimmt sind, bei Lebzeiten Nachts ruhelos umherzuschweifen oder Qualen zu erdulden. Einige müssen hinaus aufs Feld, um dort mit bloßen Händen die Dornen abzureißen, andere durch große Gewässer schwimmen, noch andere sich in Flammen stürzen. Häufig gehen hiebei mit ihnen Verwandlungen vor, so öfters in Reifen, die meilenweit zu laufen haben. Erst wenn der Tag zu grauen beginnt, ist es ihnen gestattet, heimzukehren und die menschliche Gestalt wieder anzunehmen. Während sie ihre nächtlichen Qualen erdulden, pflegen sie geistliche Lieder zu singen. So hörte einstmals auf einem Dorfe unfern Marienwerder eine Frau des Nachts vor ihrem Hause ein geistliches Lied mit heller Stimme singen, und als sie hinaustrat, kamen die Töne von einem Tonnenreif, der mit unglaublicher Geschwindigkeit vor ihrer Tür im Kreise herumlief. Sie eilte herbei, ihn zu erhaschen, er aber lief so schnell fort, daß er ihr bald aus den Augen war.

Durch die Qualen und Anstrengungen, denen dergleichen Menschen unterliegen, werden sie so abgemattet, daß sie ein schwächliches Aussehen haben, stets siechen und früh dahinsterben (Tettau und Temme S. 273 f.). Zu den Schilderungen mannichfacher Qualen vergleiche man die Stelle in Kohlruschs Beschreibung des Alptraums: es reißt den Schläfer über Meere und Länder, auf die Spitzen der Berge und hoher Türme, stürzt ihn nieder in Abgründe und läßt ihn sonst alle Gefahr zu Wasser und zu Lande erleiden (Schweizerisches Sagenbuch S. 317); was den Zug anbetrifft, daß die nächtlichen Irrfahrer sich in Flammen stürzen müssen, so deckt er sich offenbar mit dem Märchenmotiv, daß in der Erlösungsscene der Held ins Feuer oder in siedendes Öl geworfen wird, und mit dem analogen Sagenzug, daß ihm der Tod am Bratspieß droht (oben S. 227. 231).

Wichtig ist diese Darstellung aus dem Preußischen besonders dadurch, daß sie zeigt, wie das Sagenbild von den Mahrmenschen keineswegs bloß auf Folgerungen aus dem gewöhnlichen Alptraum beruht, so daß sie im Grunde nur das wären, was Andere von ihnen träumen; sie sind augenscheinlich zugleich auch das, was sie selbst träumen, es mischen sich mit Zügen des passiven Alptraums auch solche eines activen (wenn man eine solche Scheidung will gelten lassen), der jedoch nicht minder qualvoll ist als der erste. Es dürfte uns daher nicht wundern, wenn die Feuerpein solcher Nachtfahrer auch an den Tonnenreifen zum Ausdruck käme, welche sich hiedurch aufs Nächste berühren würden mit dem feurigen Rad, welches wir vorhin als eine lurische Erscheinungsform kennen gelernt haben. Und in der Tat findet sich auch diese Auffassung: In der Gegend von Lauenburg in Pommern begegnet einem Manne spät Abends ein feuriges Pflugrad, welches ein lautes Pfeifen hören ließ und gerade auf ihn zurollte. Einige Schritte vor ihm fiel es auf die Seite; mitleidig hob es der Mann auf und stellte es auf den Rand. Da lachte das Ding ihn an: du Dummkopf! und rollte davon. Die Kassuben aber zu Miechau und Witschlin in Westpreußen sagen, daß die Mahrten als feurige Räder mit dem Laute Dschelut, Dschelut knarrend oder pfeifend durch die Luft fahren (Mannhardt in der Zeitschr. für deutsches Altertum 22, 5).

Dies Knarren und Pfeifen entspricht der lieblichen Musik vorhin S. 297, das Dschelut dem Tick Tack S. 297, das Scheltwort der unflätigen Redensart S. 298, und der Gesang geistlicher Lieder

S. 297 und 298 ist nur eine christliche Wendung für jenes mannichfache Getön. Wenn man ein Recht hat, die bald zarten und holden, bald grausigen Laute des wilden Heeres auf das Sturmlied zu deuten, so scheint es, als dürften wir auch hier die nemliche Grundlage suchen; allein es ist zu bedenken, daß nichts in den vorgelegten Sagen auf einen Naturmythus weist, vielmehr Alles einen zur Sage gewordenen Alpmythus verrät: da nun in der mehrfach angezogenen Schilderung des Alptraums von dem ungeheuren Knalle der berstenden Feuerkugeln die Rede ist, so ist keine Nötigung vorhanden, die Musik der Laurings-Reifen und Räder für einen aus meteorischen Mythen angeflogenen Zug zu halten. Damit soll nicht gesagt sein, die Überlieferung habe gar nichts Meteorisches eingemischt; aufs Bestimmteste aber muß in Abrede gestellt werden, daß jene Geschichten etwas Anderes als Alpsagen seien. Das gilt auch für die nachstehende Reihe von Erzählungen, wiewohl darin die Beziehung auf den Alp völlig verwischt ist.

Auf der altoldenburgischen Geest wie auch im Saterlande kennt man das schreiend oder schrauend Ding. Es fährt durch die Luft und schreit so laut, daß man es mehrere Stunden weit hören kann, und so schrecklich, daß allen, d[ie] es vernehmen, die Haut schaudert und selbst die Tiere, zumal die Hunde, von Furcht ergriffen werden. So eigentümlich ist das Geschrei, daß sich kein andrer Laut damit vergleichen läßt, kein Mensch es beschreiben und Niemand und nichts es nachmachen kann, es durchdringt aber Mark und Bein. Man hat das schreiend Ding auch gesehen, aber es zeigt sich nicht überall gleich: bald in Gestalt eines Wagenrades, das bei jeder Drehung den schreienden Laut macht, daher man es auch lopend Rad nennt, bald als ein Nebellicht von Größe und Gestalt wie ein Bindelbaum. Auf dem Ammerlande, wo man es gleichfalls als Bindelbaum kennt, meinen Einige, es könne sich auch zusammenziehen wie ein Puttwurm (Käferlarve). Wenn es nach einem Dorfe oder Hause hinwill, so richtet es sich auf und läßt sich dann der Länge nach wieder hinfallen, und wenn es durch einen Busch geht, so brechen jedesmal, wenn es sich hinwirft, die stärksten Bäume zusammen, daß es nur so kracht. Anderwärts meint man, es lasse sich überhaupt nicht sehen; es brüllt wie ein Ochse, und dazu braust und knattert es in den Bäumen, daß jedem angst und bange dabei wird: man ist da geneigt, es für ein Tier zu halten. Wieder wo anders gilt es für eine „Vorgeschichte"

und bedeutet einen Mord. Im Ammerlande kündigt es ebenfalls Unglück an, und zwar meist ein allgemeines. Vor achtzig Jahren ist es in Hüllstedt vor jedes Bauernhaus gekommen und hat einmal ganz laut geschrieen: weh, weh, ihr Hüllstedter Bauren! Hernach sind in jener Gegend alle Bauren von ihren Stellen gekommen und ganz verarmt (Strackerjan 1, 235 § 186, r).

Es ist vorhin die Rede davon gewesen, die Sagen vom Raub der Schlangenkrone seien lediglich eine Abart der Schatzsagen und mit diesen aus den Erlösungssagen abzuleiten. Wenn darin vorkommt, beim Gelingen des Raubes schreie der Schlangenkönig so laut auf, daß der Mensch taub werde (Müllenhoff S. 355 Nr. 474), so ist das nichts, was über den Kreis der Alpsage hinausführte: Erlösungsgeschichten wissen unter anderen Schrecknissen auch von so ensetzlichem Getöse zu berichten, daß man glaubt, die Welt gehe zu Grunde (vgl. oben S. 229) — und wir werden darin weder Donnerhall noch sonst einen Naturlaut suchen, sondern lediglich das Knallen und Dröhnen, von dem die Schilderung des Alptraums berichtet; aus dem schreckenden Lärm der Erlösungs- oder Schatzsage wird hier, wo ausnahmsweise der Raub gelingt, ein betäubender Schreckensruf des Schlangenkönigs. Und danach werden wir all den Lärm, den das schrauend Ding verführt, als Lurengetöse ansehen müssen, von dem das Volk nur aus der Sage Kunde hat, welches es aber in unheimlichen Stimmen der Nacht wiederzuerkennen glaubt. Das Ochsengebrüll z. B., das dem schrauenden Ding zugeschrieben wird, könnte der Rohrdommel angehören; ähnliche Anknüpfungen der mythischen Laute an Naturlaute begegnen im Sagenkreis von der Habergeiß, dessen Besprechung wir für eine schicklichere Gelegenheit zurückstellen müssen. Daß das Gespenst sich zusammenziehen könne, wie ein Puttwurm, gemahnt an die Schilderung des Schrättelis, das einem Blutegel gleicht, bald wie ein Knäuel zusammengerollt, bald zu Riesenlänge gedehnt (Kohlrusch S. 317). Die Auffassung des schrauenden Dings als eines Unglücksboten leitet über zu der sog. Totenkugel und der Klage, im Slavischen Gottesklage geheißen; auch dieser Bezug kann hier nur angedeutet werden. Gespenstische Räder oder Fässer, welche an dem nächtlichen Wanderer unter Getöse vorüberrollen (z. B. bei Gredt, Luxemburger Sagen S. 375 ff.; 613 ff.), mögen Überbleibsel aus vergessenen Erlösungs- und Schatzsagen sein, in welchen sie als Schrecknisse das beinah vollbrachte Werk störten; nicht so einfach dürfte sich's mit dem schrauendeu Ding ver-

halten, schon aus dem Grunde, weil hinter dem lopenden Rad nicht eine Lorin steckt, sondern der Geist eines Mannes.

Ein Handelsmann kehrte eines Abends müde und matt in einem kleinen Hause im Wüstenlande ein. Er hatte ein Bündel mit Geld und Waaren bei sich, das übergab er dem Wirt zur Aufbewahrung und legte sich dann auf eine Bank, um auszuruhen, bis der Wirt das Essen fertig habe. Vor Müdigkeit fiel er in Schlaf. Den Wirt gelüstete nach des Fremden Habe, und wie er ihn so mit offenem Munde schlafend daliegen sah, nahm er den Brei, den er bereitet hatte und goß ihn kochend heiß dem Gaste in den Mund, so daß dieser laut und gräßlich aufröchelte und starb. Das Verbrechen ward entdeckt und der Wirt hingerichtet. Aber auch nach dem Tode fand er keine Ruhe und muß, laut und gräßlich röchelnd wie der Gemordete, Nachts durch das Land streifen. Er heißt deshalb das schreiend oder schrauend Ding (Strackerjan § 181, c). Nach einer andern Version blieb die Mordtat unentdeckt; der Wirt, auf welchen Verdacht fiel, reinigte sich vor Gericht durch einen Meineid, und vermaß sich noch auf dem Totenbette, zu sagen, wenn er der Mörder sei, wolle er schreien bis zum jüngsten Tage. Nach seinem Tode belästigte er als schreiendes Untier die Hausbewohner, und als es gelang, den Geist zu bannen, zeigte sich noch immer seine meineidige Hand (§ 175, a). Eine dritte Version, welche noch allerhand Schabernack des schreienden Dinges erwähnt, läßt den Wirt statt heißen Breies seinem Gaste geschmolzenes Blei in den Hals gießen (§ 183, s). Eine andere Auffassung setzt an die Stelle von Wirt und Gast zwei Brüder, deren einer dem andern um des Erbes willen kochenden Brei in den offenen Mund schüttet (§ 518, e). Auch Vatermord kommt in derlei Erzählungen vor. Einem jungen Menschen verweigerten die Eltern seiner Geliebten das Jawort, wenn ihm nicht sein Vater zuvor das Eigen übergebe. Der Vater aber wollte davon nichts wissen. Als nun der Sohn ihm eines Tages das Essen in den Wald brachte und den Vater von der Arbeit rastend eingeschlafen fand, goß er ihm den heißen Brei in den Mund. Der Alte röchelte noch einmal mit schauderhaftem Gelaute auf und starb. Der Mörder aber muß nach seinem eigenen Tode umgehen und erschreckt die Leute mit denselben gräßlichen Tönen, welche der Vater sterbend ausgestoßen. Man nennt das Gespenst das schrauend Ding (§ 176, b). Mit dem schreienden Ding in der „Haie", das Nachts die durch den Wald Wandernden durch einen heiseren Klagelaut erschreckt — einen Laut, der durch Mark und Bein geht und anders

als jeder andere klingt —, hat es folgende Bewandtnis. In der „Haie“ gebot vor Zeiten ein reicher Schloßherr; sein habsüchtiger Sohn, dem er zu lange lebte, goß dem schlafenden Vater geschmolzenes Blei ins Ohr. Der Gemordete geht nun um und stößt dieselben Laute aus, wie in seiner Sterbestunde (§ 172, d). Hier also gilt das Gespenst nicht für den Mörder, sondern für das Opfer; das geschmolzene Blei statt des Breies ist schon vorhin einmal erwähnt worden.

In der Erzählung § 183, s verrät sich der Geist als einen Alp schon durch den Unfug, den er mit den Stalltieren anstellt; er wird aber auch behandelt wie ein Alp. Ein Geisterbanner nemlich verweist ihn auf die Heide mit der Aufgabe, „die Heide zu zählen“: das entspricht genau dem Auftrag, der in den Besegnungen dem Alp erteilt wird, er solle nicht eher zu drücken kommen als bis er alle Grashalme gezählt habe (vgl. oben S. 288). Wissen auch die Sagen wenig vom männlichen Alp zu berichten, sondern meist von der Mahre, so kommt doch auch der männliche vor; aber man wird derlei Sagen (z. B. Strackerjan 1, 382 § 250, g) für Nachbildungen des weiblichen Typus halten müssen. Hier jedoch liegt offenbar ein Versuch vor, sich von dem Mahrenschema frei zu machen; daß er in hohes Altertum hinaufreicht, zeigt die griechische Sage von Ixion. Er hatte, als er um seine Braut warb, ihrem Vater eine reiche Brautgabe versprochen, hielt aber sein Wort nicht, und dieser legte nun auf des Eidams Rosse Beschlag. Heimtückisch lädt jetzt Ixion den Schwäher zu einem Schmause, gräbt aber eine Grube, die er mit feurigen Kohlen füllt; der ahnungslose Gast fällt hinein und verbrennt. Der Mörder aber wird später verdammt, auf oder in einem wirbelnden Rade durch die Luft zu fahren und beständig einen Ruf auszustoßen, dessen Inhalt nachher noch zur Sprache kommen wird.

Durch die kleinen Abweichungen im Einzelnen, welche den Verdacht einer Entlehnung auf deutscher Seite ausschließen, tritt die wesentliche Übereinstimmung der griechischen und der deutschen Sage nur um so deutlicher hervor. Die Grundvorstellung von Ixion ist augenscheinlich keine andere als die vom lopenden Rad oder schrauenden Ding, also die eines auf der Fahrt begriffenen Alps. Eine Bestätigung dafür im Namen zu finden, wäre verführerisch genug. Mit dem deutschen Wort Sieb hat Fick *ἶξαι* = *διηθῆσαι* und *τρύγοιπος* Mostseihe zusammengestellt (Bezzenbergers Beitr. 7, 270); ein *ἶκτρον* Sieb ließe sich also wohl denken und ein *ἰκτρότροχος* oder *ἰκτότροχος* Sieb-

läufer würde die Koseform ἰκτίων ergeben, die zu ἰξίων werden durfte. Allein ἴκτρον ist unbezeugt, und aus ἰκτρότροχος würde wohl eher ἴκτροχος werden. Da außerdem die Namen auf -ικέτης zu beachten sind, so werden wir mit Fick (Pers.-Nam. 178) die Wurzel ικ (Kuhns Zeitschr. 22, 31 ff.; Bezzenb. Beitr. 6, 174 f.) zu Grunde legen müssen: γούνατα ἱκνεῖσθαι sagt man vom Schutzflehenden und von der Ermüdung, σέ γε ὕπνος ἱκάνει heißt es, und so wird ἵκω, ἱκάνω, ἱκνέομαι von allerhand leiblichen und seelischen Anwandlungen gebraucht. Ein ἰξίμβροτος, ἰξίλαος wäre Einer, der die Leute anwandelt, heimsucht, sich an sie macht; das konnte leicht im Sinne von ἱκέτης verstanden werden, und in der Tat enthält auch die Sage den Zug, daß der schuldbeladene Ixion bei Menschen und Göttern herumläuft, um sich vom Morde reinigen zu lassen. Wenn Pindar den Namen auf das Nahen zum Bette der Hera bezieht, so könnte ihn eine Tradition geleitet haben, wornach der Vollname etwa als Ἰξίκοιτος zu denken wäre — ein richtiger Alpname.

Deutlich ist die Form der Doppelsage. Wie die Geschichte des Fräuleins von Tegerfelden zwei Gestaltungen der Mahrensage in der Weise an einander koppelt, daß die eine als Begebenheit aus dem Leben des Fräuleins, die andere als Vorkommnis in ihrem Strafzustand nach dem Tode dargestellt wird, so sehen wir hier zwei Erzählungen vom männlichen Alp unter das Verhältnis von Schuld und Buße gebracht. Der mythische Gehalt tritt einleuchtend hervor, sobald wir von dieser Pragmatik einer Spukgeschichte absehen und die Reihenfolge der beiden Glieder umdrehen. Dann zeigt uns der zweite, für uns erste Teil den Alp auf seiner eiligen Radfahrt in weite Ferne, wo er „Einen drücken muß", der andere aber den nemlichen Alp, wie er sich über einen Schläfer hermacht, der dann mit einem röchelnden Aufschrei erwacht. Dieser Aufschrei ist bei der andern Anordnung zum Todesschrei geworden und weiterhin auf den Spukgeist übergegangen. Der kochende Brei, das geschmolzene Blei, das der Schläfer plötzlich im Halse fühlt, ist ein anderer Ausdruck für das nemliche Erstickungsgefühl, das in den slavischen Alpsagen durch die in des Schlafenden Mund und Schlund gesteckte rauhe Mahrzunge hervorgebracht wird; minder charakteristisch, aber leicht zurückzuführen auf die Feuerpein des Alptraums, die sich in Lursagen und Lauringmärchen spiegelt, ist die hellenische Auffassung, wornach das Opfer in glühende Kohlen gestürzt wird.

Dafür haben die Griechen eine sinnvolle Erweiterung und Steigerung der Sage vorgenommen, welche neben der Mordlust auch die Brunst des Alps zum Ausdruck bringt. Es heißt nemlich, Ixion sei über seine Tat in Wahnsinn verfallen, kein Mensch und kein Gott habe seine Schuld von ihm nehmen wollen, bis endlich Zeus sich seiner erbarmte, ihn von der Sünde reinigte und als Gastfreund am eigenen Herde sitzen ließ. Aber der Freche und Unverbesserliche vergaß der Wohltat und trachtete der Hera nach. Zeus schiebt ihm statt der Himmelskönigin eine ihre Gestalt tragende Wolke unter; als aber der Verblendete sich der angeblichen Gunst der Göttin rühmt, läßt ihn Zeus durch Hermes auf das bekannte Rad flechten, mit dem er durch die Luft wirbelt, beständig rufend, was Zeus gesprochen: man muß die Wohltäter ehren. Mythologisch deckt sich dieser Spruch mit dem „Allein Gott in der Höh sei Ehr", das die Mahrte auf ihrer Radfahrt singt, oder mit dem Wehruf des schrauenden Dings; sein Inhalt aber ist auf den specifisch griechischen Teil der Erzählung bezogen.

Die Scene mit Hera könnte gar wohl freie Erfindung sein mit nur so viel mythischem Untergrund, daß man den buhlerischen Alp erkennt. Allein unsre ganze bisherige Erfahrung spricht eher dafür, daß auch hier eine typische Gestaltung der Alpsage den Kern bilde. Erinnern wir uns daran, daß nach preußischem Volksglauben der in einen Reifen verwandelte Mahr uns nur eine von vielen Formen des Qualzustandes vor Augen führt, in welchen die Alpe nächtlicher Weile verfallen, daß Andere auf dem Feld Dornen abreißen müssen, wieder Andere durch Gewässer schwimmen oder sich ins Feuer stürzen, und halten wir dazu die schon mehrfach erwähnten Besegnungen, welche den Alp auffordern, dem Bette des Schläfers fern über alle Berge zu steigen, alle Halme zu knicken, alle Wasser zu bewehen u. dgl. (Mannhardt, Germ. Myth. S. 45. 46), so breitet sich eine Fülle altgeprägter Vorstellungen vor uns aus, welche der des Radlaufens mythologisch gleichwertig sind. Auch Sagen drängen sich herzu von Belauschung eines Gesprächs zwischen Mahren, deren eine allnächtlich aufs Wasser muß, die andre den Dornstrauch oder den Lattenzaun reitet, die dritte einen jungen Menschen drückt (Jahn Nr. 476; Knoop Nr. 50), oder von einer Unterredung dreier alten Weiber, welche sich beraten, was sie einem Täufling anwünschen sollen, und der Reihe nach vorschlagen, Baumspitzen drücken, Dornstrauch drücken, Eis und

Wasser drücken (Mannhardt, Germ. Myth. S. 634). Bekannt ist ferner, daß Mahren, wenn sie keinem Menschen beikommen können, allerhand Anderes, Tiere, Steine, Bäume reiten müssen (ebd. S. 713), und es spricht sich dieser Volksglaube in einer Reihe von Sagen aus. Alle solche Züge, auf die wir nur eben hinweisen können, gehören offenbar zusammen, und ihr Mutterboden ist das, was wir vorhin (S. 299) den aktiven Alptraum genannt haben, ohne daß wir eine strenge Scheidung vom passiven für durchführbar halten möchten: es sind stilisierte Bilder der Traumqual, zu deren Verständnis immer wieder auf Kohlruschs Schilderung des Alptraums verwiesen werden muß im Gegensatz zu einer Deutung, welche Abbilder meteorischer Vorgänge darin sucht. Wir entfernen uns keineswegs von unsrem Irionthema wenn wir folgende Sagen hier einflechten.

Ein Mann, der viel von Walriderſken geplagt wurde, ließ sich von einer Nachbarin den Rat geben, der Mahrte, wenn sie wieder komme, zuzurufen: ich wünsche, daß du alle Nacht auf einem Besenstiel reiten müßtest. Darnach richtete er sich, änderte aber den Spruch und rief: ich wünsche, daß du alle Nächte auf dem höchsten Mastbaum, welcher in der See ist, reiten müßtest. Da klagte eine jammernde Stimme: o, was hast du mich angeführt! Aber die Walriderske ist nie wieder gekommen (Strackerjan 1, 385 § 251, b). Auf Rügen hatte sich Einer die Hände mit grüner Seife bestrichen und auf diese Weise die Nachtmahr gefangen, weigerte sich aber, sie einfach frei zu lassen, da er keiner lebenden Kreatur die Qualen gönne, die er von ihr erduldet, wollte sie vielmehr auf etwas Lebloses anweisen. Sie bat flehentlich, sie nur nicht auf Stein und auf Wasser zu bannen; da verwies er sie auf einen Eichbaum, der von Stund an kränkelte und dessen Äste auch bei stillem Wetter zitterten (Wolfs Zeitschr. 2, 140). Die letztere Angabe ist wieder ein Beispiel dafür, wie die Ortssage einen sinnenfälligen Beleg für das, was ihr die allgemeine Sage überliefert hat, in der äußeren Natur meint vorweisen zu können.

Nunmehr ist ein neuer Gesichtspunkt gewonnen für die Beurteilung des vorhin (S. 303) erwähnten Zuges in einer der Sagen vom schrauenden Ding, daß es nemlich aus dem Haus auf die Heide gebannt worden sei, um dort die Heidekräuter zu zählen. Da in durchaus ähnlichen Sagen von Geisterbannung statt des Zählens auch vom Spleißen des Laubes die Rede ist (S. 288) und die Mahrsagen auch das als Aufgabe des Alps nennen, er solle Halme knicken und Blätter

pflücken, eine Aufgabe, die wiederum völlig der qualvollen Arbeit gleicht, welche der preußische Glaube einem Teil der Nachtfahrer zuweist, nemlich mit bloßen Händen Dornen abzureißen, so erkennen wir in der zweiten Hälfte dieser Fassung der Sage vom schrauenden Ding ebenso die Form der Doppelsage, wie sie dem Ganzen zu Grunde liegt: sowohl die Radexistenz des „schrauenden Dings" als das Heidezählen sind Qualzustände der Mahrleute, und beide werden in Strafen für den vorhergegangenen Mord umgewandelt, die einander ablösen. Die Sage würde vollkommen in ihrem eigenen Kreise bleiben, wenn der Geist anstatt zu dem Zählgeschäft etwa dazu verurteilt würde, einen Besenstiel oder einen Baum zu reiten, eine Felsspitze oder einen Mast, Eis oder Wasser zu drücken. Solche und ähnliche unsanfte Tätigkeiten eines Alps hat aber der Volkswitz auch den Geistern derer zugewiesen, die im Leben unverheiratet geblieben waren (vgl. Nebelsagen S. 43. 227 ff.; Zeitschr. für Völkerpsychologie 14, 64 ff.), und ohne Zweifel ruht diese Verbindung von Mahrtenpein und ledigem Stande auf altem Sagengrund, denn wir fanden sie auch beim Fräulein von Tegerfelden (oben S. 278. 279); wenn unter diesen Strafen für Hagestolze auch folgende sich finden: Felsen abreiben, Nebel schöbern (d. i. häufeln, wie man Heu in Haufen setzt) und Wolken schieben, so mag Verwandtes auch in Erzählungen von den Qualen der Mahrleute und in den Alpsagen vorgekommen sein, wo es dann, entsprechend dem Felsen, Eis und Wasser drücken, wird geheißen haben: Felsen, Nebel und Wolken drücken. Wäre also in jener Sage vom schrauenden Ding angegeben, es sei statt zum Heidezählen zum Wolkendrücken verurteilt worden, so würde eine solche Strafart dem Charakter der Sage durchaus angemessen sein.

Die Anwendung auf die Irionsage ist einfach. Falls etwa neben der Erzählung, wornach die Strafe für den Mord in dem Fortleben als „schrauend Ding" oder „lopend Rad" besteht, eine zweite vorhanden war, welche berichtete, ein Mann habe der Frau eines Andern, etwa seines Gastfreundes und Wohltäters nachgestellt und müsse dafür als Wolkendrücker spuken — eine Geschichte, die sich leicht auf eine Doppelsage vom menschendrückenden und vom wolkendrückenden Alp zurückführen ließe —, so mußte die Verwandtschaft des Inhaltes dazu einladen, beide Sagen zu verknüpfen und der Irionsage die uns bekannte Form zu geben. Bewundernswert ist dabei die Wendung, daß die eingeschaltete Scene in den Himmel verlegt wird. Aber selbst

dieser Zug, welcher dem Mythus eine ahnungsvolle Tiefe verleiht, könnte in einer schlichteren Sagenform schon vorgebildet gewesen sein. In einer Viertelstunde müsse sie in Engelland sein und dort einen Schmiedgesellen drücken, sagt die im Siebrand fahrende Mahre bei Jahn Nr. 473; und der männliche Walrider bei Strackerjan § 250, g, welcher „seinem Schicksal folgend“ sausenden Fluges durch die Luft zu Schiff in weite Ferne wandert und in der nemlichen Nacht wieder zurückkehrt, hat ein übermeerisches Land zum Ziel, an dessen Ufer spanisches Rohr wächst: jenes Engelland und diese tropische Küste sind mythische Stellvertreter der Mahrenheimat, und es ist eine kühne Consequenz der Sage, daß sie irdische Mahren und Alpe ins Elbenreich bringen läßt, wie die jenseitigen ihre Opfer diesseits aufsuchen. Eine einfachere Gestalt unsrer Sage konnte demnach gar wohl berichten, ein Nachtfahrer sei in Mahrenheim, als er seinem Drang zu drücken genügen wollte, gefangen und zum Wolkendrücken verurteilt worden.

Nun ist früher (S. 204 ff.) von Märchen die Rede gewesen, welche einen Sterblichen ins Mahrenreich gelangen lassen, wo er aber ein Verbot übertritt und auf die Erde zurückgeschleudert wird — ein anziehendes Thema, das in mannichfaltiger Variation ausgestaltet ward (vgl. z. B. Der Schneider im Himmel bei Grimm Nr. 35 und Meister Pfriem ebd. Nr. 178; Zeitschr. für deutsche Philologie 20, 325. 329). Die Einkleidung also, daß Ixion seiner Gaststellung uneingedenk handelt und Strafe leidet, hat ihr Vorbild an einem sicherlich uralten Märchenmotiv. Sogar daß Ixion, nachdem er die schwere Blutschuld auf sich geladen, überall bei Menschen und Göttern anklopft, um sich von ihr reinigen zu lassen, und überall abgewiesen wird, könnte auf Benützung eines älteren Zuges beruhen, welcher jedoch nicht seiner Alpnatur, sondern seiner meteorischen Seite verwandt war. Niederländischer Glaube besagt: wenn man in der Nähe bewohnter Städte einen Wirbelwind niederfahren oder aufsteigen sieht, so kann man darauf rechnen, daß eben jetzt eine Frau im Wochenbette gestorben ist, ohne sich vorher durch die Beichte von einer Todsünde gereinigt zu haben; in den Himmel kann sie nicht kommen, darum fährt sie nieder zur Hölle, da darf man sie aber nicht annehmen, weil sie durch die ausgestandenen Schmerzen schon reichlich Buße getan hat, und so fährt sie wieder auf und sucht nach einem bleibenden Plätzchen (Wolf, Niederl. Sag. S. 616 Nr. 519). Der

Name „barende Vrouwe", den hier die Windsbraut führt, ist Entstellung aus „fahrende", denn sonst heißt sie „fahrende Mutter" (ebd. Nr. 518; vgl. altnordisch farandi Wind); die Sage ist also eine etymologische. Es findet sich auch die Vorstellung, das Heulen des Windes sei die Klage eines Weibes Alvina (d. i. die Elbin) um Gatten und Kinder; ein Fluch der Eltern habe sie wegen einer Heirat (wohl mit einem Sterblichen) verwünscht, ewig umherzufahren (ebd. Nr. 584). Will man die Wahrscheinlichkeit leugnen, daß die Sage von der „barenden" Frau, welche vergeblich am christlichen Himmel und an der christlichen Hölle Einlaß begehrt, in heidnische Zeit zurückreiche, so fällt freilich die Möglichkeit einer vorgeschichtlichen Beziehung zu dem überall abgewiesenen ἱκέτης Ixion dahin, nicht aber die allgemeine Ähnlichkeit, daß die Sage Windwesen in Folge einer Schuld oder eines Fluches ruhelos umherirren läßt gerade wie Ixion.

An den im Himmel spielenden Teil der Ixionsage knüpft sich eine Angabe, welche schwerlich für einen mythischen, sondern lediglich für einen sagenhaften Zug wird zu halten sein: aus der Umarmung der Nephele nemlich, der an Stelle der Hera untergeschobenen Wolke, sollen die Kentauren hervorgegangen sein. Alt genug ist diese Sage immerhin, daß man annehmen darf, die Verbindung des Ixion mit den Kentauren beruhe auf einer inneren Verwandtschaft beider: ist Ixion ein Alp, so werden die Kentauren Lure sein, und was wir weiter oben über den Kentauren Nessos erfahren haben, stimmt gar wohl hiezu. Wir können uns an dieser Stelle nicht auf die Besprechung der Ansicht von H. E. Meyer einlassen, welcher in den Kentauren Sturmgeister sieht, und legen dem Leser einfach den Satz zur Prüfung vor: so wenig die Lorinnen (z. B. die schwedische Waldfrau, Mannhardt 1, 127 ff.) deshalb, weil die Sage von Winderscheinungen als ihren Lebensäußerungen spricht, aufhören, dem Kern ihres Wesens nach Mahren zu sein, so sicher müssen buhlerische Waldelfe wie die Kentauren für Alpwesen gelten, wenn auch noch so viel Sturmhaftes in ihren Sagen nachzuweisen wäre. Auffällig ist bei der Frage nach den Eltern der Kentauren, daß gerade der Hauptkentaur Chiron nicht die Nephele, sondern die Philyra (die Nymphe des Lindenbaums) zur Mutter, nicht den Ixion, sondern den Titanen Kronos zum Vater hat, und daß als Mutter des Kentauren Pholos

das Eschenfräulein Melia, als sein Vater Silen genannt wird. Waldfrauen als Mütter der Waldmänner — diese genealogische Verknüpfung ist ebenso natürlich wie die andere mit der „Wolke“ gekünstelt erscheint; da indessen auch der Gandharve als nabhôjâ, d. i. wolkengeboren, nubigena, *νεφελογενής*, bezeichnet wird (H. E. Meyer 1, 148), so wäre immerhin möglich, daß die Wolkengeburt der Kentauren auf einer alten Tradition beruhte, die freilich nicht auf die im Walde hausenden, sondern auf die in Lüften spielenden Gandharven sich bezog: die Kentauren bilden nur einen Teil der alten Gandharven (L. v. Schröder, Griech. Götter und Heroen 1, 74). Schwieriger ist die Entscheidung bezüglich der Väter, weil die Gestalt des Titanen Kronos durch seine Einflechtung in kosmogonische Mythen vom Boden des schlichten Volksglaubens, dem er sicherlich von Haus aus angehört, weggehoben und bis zur Unkenntlichkeit verändert worden ist. Doch gibt uns die Erwähnung des Silen einen Fingerzeig zur richtigen Auffassung.

In verschiedenen Gegenden Griechenlands, besonders in Attika hieß der Erntemonat *κρονιών, κρόνιος*. Das scheint ein Substantiv *κρόνος* Schnitt vorauszusetzen, welches nach Analogie von *θρόνος* (Brugmann, Grundriß 2, 143 Fußnote) auf Wurzel ker schneiden zurückzuführen sein wird. Die Beziehung dieses Monatsnamens und der *κρόνια* genannten Sommerfeste (Preller[2] 1, 44 Anm. 3) auf Kronos muß notwendig aus einer Zeit stammen, die noch nichts von der Einsperrung des Kronos in den Tartaros wußte, für die er vielmehr noch ein Flurdämon war, dem Seilenos nahe verwandt. Zu beachten dürfte sein, daß die Wurzel ker in dem Stamme *κορμο-* auch als Namenglied auftritt. Männliche und weibliche Feldelfe mit der Sichel in der Hand, gefährliche Wesen, welche den Begegnenden den Kopf abschneiden, sind der deutschen und slavischen Volkssage wohl bekannt; in unsrem ersten Kapitel ist gelegentlich von ihnen die Rede gewesen. War der Titan Kronos von Haus aus ein solcher dem slavischen Serp entsprechender Sichelmann, so läßt sich begreifen, daß man ihn zum Träger des aus dem Orient eingeführten kosmogonischen Mythus von der Entmannung des Uranos machte; auch die durch jene Rolle vorgeschriebene Verschlingung der eigenen Kinder war ein Leichtes für einen, der als Flurdämon gewohnheitsmäßig Kinder fraß: sprachlich ließ sich in dieser Beziehung ein *παιδοκορνος* aus dem Namen heraushören, d. i. einer, der sich mit Kindern sättigt, zumal da die Bildungen

κορο-, κοροι-, κορεσι- unter den Namenwörtern stehen. Daß Kronos nichts als Übersetzung des semitischen El in der kosmogonischen Fabel sein soll (Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen 1, 624), läßt sich schwer mit den Spuren des griechischen Kronoscultus vereinigen; aber ein Götterbeiwort *κρόνος* von Wurzel qer (vgl. Brugmann a. a. O.) mag den Übergang des Sichelmanns in die Geltung einer Weltpotenz erleichtert haben.

Es muß nun die Ähnlichkeit auffallen zwischen der Geschichte des Kronos und des Ixion: vergreift sich jener am Vater, so dieser am Schwäher, und beider Frevel werden durch Verstoßung aus dem Himmel bestraft. Wenn jeder von ihnen als Kentaurenvater genannt wird, so mag eben die Ähnlichkeit in den Grundzügen beider Fabeln der Anlaß gewesen sein, daß einer an die Stelle des andern trat. Der Zurückweichende ist aber offenbar Kronos; und der Grund seines Rücktritts ist gleichfalls leicht zu sehen: die Stellung, die er im kosmogonischen Mythos erhalten hatte, ließ ihn nicht mehr geeignet scheinen zum Vater und Obersten der Kentauren. Wir schließen also: ursprünglich galt ein Felddämon Kronos für denjenigen, der mit den Waldfrauen die Kentauren zeugte: als er in den Dienst der kosmogonischen Spekulation gestellt worden war, sah man sich nach einem andern Kentaurenvater um und wählte den Ixion, in dessen Fabel jedoch die Waldfrauen keinen Platz mehr hatten; Nephele als Mutter der Kentauren und Ixion als ihr Vater sind jüngere Stellvertreter des Kronos und der Dryaden.

Ist aber der Titan Kronos ursprünglich ein Flurdämon, Gatte der Baumfräulein und Vater der Kentauren, so mögen früher die Titanen überhaupt den Kentauren nahe gestanden haben. Der Schauplatz des Titanenkampfes ist Thessalien, die Heimat der Kentauren, deren wilde Gewalttätigkeit sich dem götterfeindlichen Ungestüm der Titanen vergleicht (Preller[2] 2, 17). Übereinstimmung in Einzelzügen darf man nicht erwarten, weil die Titanen als kosmische Potenzen ein völlig neues Gepräge angenommen haben. Der Name *Τιτήν* ist eine Koseorm auf *ην* (vgl. Fick, Personennam. S. XLVIII; dazu Bezzenbergers Beitr. 7, 72), setzt also einen mit *τιτο-* oder *τιτη-* anhebenden Vollnamen voraus. In *ἄτιτος, ἄντιτος, πολύτιτος* (deren *ι* bald lang, bald kurz gebraucht wird) ist *τιτός* hinreichend bezeugt, aus *τίτας* Rächer läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ein *τιτη* Rache, Strafe schließen, *τιτὸς* aber kann ebensowohl den Sinn

von „gerächt“ haben als den von „gebüßt habend, Strafe gelitten habend, gezüchtigt“. Nachher wird noch die Rede sein vom Sieg der Lapithen über die Kentauren, den ein vorhomerisches Lied oder Epos besang; der Schiffskatalog nennt ihn eine Züchtigung der Wildleute (Peirithoos φῆρας ἐτίσατο λαχνήεντας Ilias 2, 743). Falls die Dichtung und früher schon das schlichtere Märchen unter dem Titel Τιτόφηρες bekannt war als die Geschichte „von den gezüchtigten Wildleuten“, so wäre Τιτῆνες ursprünglich eine Bezeichnung für die von den Lapithen bezwungenen Kentauren gewesen. Als diese Kentauren zu Gestalten der Theogonie vorrückten, folgte ihnen derjenige Name, welcher ihre Niederlage andeutete und worin zugleich kein Bezug mehr auf das tierische Wesen der ursprünglichen Wildleute lag. Daß die hesiodische Theogonie der Kentauren völlig geschweigt, auffallender Weise, findet vielleicht durch die Annahme seine Erklärung, die Identität von Titanen und Kentauren sei noch bekannt gewesen. Zu der Zeit freilich, da man in die Dionysossage den Zug einflocht, daß die Titanen, welche das Götterkind überfielen, ihre Gesichter mit Gips bestrichen, war der alte Zusammenhang vergessen, denn offenbar haben wir es mit einem Erklärungsmotiv zu tun, mit einer ätiologischen Verknüpfung von Titan und τίτανος Gips; ob das Gipsfärben, wie O. Müller will (Proleg. S. 395), zu den bacchischen Bräuchen gehört habe, mag dahingestellt bleiben.

Es muß hier noch auf eine andere Möglichkeit hingewiesen werden. Aus Κένταυρος ließe sich ein kosendes Κεντὴν gebildet denken, das zu Κιτὴν werden durfte wie Ἀφρογέντη zu Ἀφρογίτη und weiterhin zu Ἀφροδίτη (vgl. oben S. 289). Nun ist aber als Urform jenes τιτὸς ein κιτὸς anzusetzen (Wurzel qei), und ebenso setzt τίτανος einen älteren q-Anlaut voraus, der in dem landschaftlich bewahrten κίττανος (Bezzenbergers Beitr. 5, 352) sogar noch nachweislich ist. Der Anklang an diese Wörter mochte schuld sein, daß das gemutmaßte Κιτὴν den Übergang zum t-Anlaut mitmachte und zu Τιτὴν ward, wie umgekehrt Κένταυρος durch die lautliche Nähe von κεντέω bei seinem κ erhalten wurde — falls überhaupt dies κ von der Art war, welcher Neigung zur Palatalisierung inwohnt. Auch wenn der Hergang auf diese Weise zu denken sein sollte, würde die Annahme bestehen bleiben, daß Τιτὴν für die Volksauffassung einen Bezug auf die Züchtigung der Wildleute gehabt habe. Kentaur und Titan waren zwei verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache, so lange bis die

spekulative Fortbildung eintrat, welche dann den Titanennamen auf die Himmelsstürmer einschränkte.

Zu dieser sprachlichen Doppelheit trat aber noch eine sachliche. Die verschiedenen Kentaurentypen griechischer Kunstdarstellungen haben ihre Vorbilder an orientalischen Dämonenfiguren (H. E. Meyer in den Göttinger Gel. Anz. 1888 S. 145 ff.). Es folgt daraus, daß sie uns nichts lehren können über die Gestalt, welche den Kentauren der griechischen Volksdichtung ursprünglich zukam. Da jene „Cherubs" die Menschen mit Alpdruck und Krankheit quälen und ihre Begattung hindern (ebd. S. 147), so wird man auch die Kentauren als Buhlgeister vorzustellen haben (worauf ja ohnehin ihre Übereinstimmung mit nordeuropäischen und indischen Wildleuten führt): sowohl die orientalischen als die griechischen Bilder dienten als Amulette (ebd.; vgl. Indogerm. Mythen 1, 113), und durch diesen Gebrauch drang die fremde Vorstellung in die heimische Anschauungsweise, welcher ja roßgestaltige Lure ohnehin nichts Fremdes waren (vgl. oben S. 172), so daß neben den wilden Männern die Roßmenschen aufkamen. Blieb etwa an jenen der Name Titanen haften, so ergab sich, schon ehe diese zu Himmelsstürmern wurden, ein Unterschied von Titanen und Kentauren, der jedoch das Bewußtsein von ihrer inneren Zusammengehörigkeit nicht sofort austilgen konnte, und der Titan Kronos als Vater des Kentauren Cheiron mag dieser Entwicklungsstufe angehören.

Der Name Κένταυρος stellt sich in seinem ersten Teile zu κεντέω stechen; im Deutschen entspricht hantag (Kluge, Stammbildungslehre § 203), welches mordax, saevus, immanis bedeutet und vom beißenden Geschmack gebraucht wird. Unter den „hantigen", beißenden Kräutern findet sich auch die Erdgalle, centaurea, aufgeführt (Schmeller [2] 1, 1127; Konrad von Megenberg 397,33); das ist Linnés Gentiana Centaurium mit kleiner, bitterer Wurzel (Lenz, Botanik der alten Griechen und Römer S. 513), das κενταύριον μικρὸν oder λεπτὸν heißt also vom Beißen, wennschon die Form des Wortes eine Beziehung auf die Kentauren ausdrückt. Die Wurzel, skent, hat eine Nebenform mit gesenktem Auslaut, skend, auf welcher κνίδη Nessel, κνίδωσις Jucken, Beißen beruhen (Gust. Meyer, Griech. Gramm. § 181), sowie τὸ κίναδος und κιναδεὺς beißendes Tier (Fick 1, 805); περὶ κιναδέων καὶ ἑρπετέων ist eine Zusammenstellung, die dem aristophanischen ἑρπετὰ καὶ δακετὰ entspricht. Mit a in der Wurzel schließt sich an κναδάλλω beißen, jucken und κνώδαλον bissiges Tier (Meyer a. a. O.

und § 182); *κνώδαλα* nennt Sophokles das Wild und die Kentauren, die ja oft genug auch als *φῆρες* bezeichnet werden. Jenes Neutrum *κίναδος* steht für *κίνδος* aus *κένδος*; mit ungesenktem Ausgang würde es *κέντος* lauten. Dies *κέντος,* nach Bildung und Sinn dem *δάκος* gleichstehend, bildet augenscheinlich das erste Glied von *Κένταυρος,* mit dem Ausgang auf o, der für solche Stämme schon homerisch und zumal bei Namen üblich ist (Brugmann, Grundriß 2, 49; Fick, Personennamen S. XIV). Das zweite scheint gleichfalls ein Neutrum zu ein, *αὖρος* Wolle, Zotte, das sich zu dem sonst bezeugten *εἶρος* (d. i. *ἔρρος, ἔϝρος*) verhielte wie *αὔληρον* zu *εὔληρον.* Der Name Kentauren besagt demnach „Wesen mit Tierzotten"; als Zottentiere, *φῆρες λαχνήεντες,* sind sie ja im Homer bezeichnet.

Das würde denn nicht nach Umdeutung eines unverstandenen alten Wortes aussehen, doch brauchte darum die Namensverwandtschaft mit den indischen Gandharven, welche allerdings nicht frei von Bedenken ist (L. v. Schröder, Götter und Heroen 1, 73; Brugmann, Grundriß 1, 481 § 639), nicht preisgegeben zu werden. Das Wort gandharva selber freilich ist noch nicht genügend aufgehellt. An gandha Duft liegt nahe genug zu denken; aber man wird dies nicht als Dunst, Nebel fassen dürfen (wofür sich H. E. Meyer 2, 574 auf gandhavaha Duftbringer, Wind beruft), denn gandhavahâ Duftzuführerin, Nase setzt die Bedeutung Geruch voraus. Die Gandharven sind gefürchtete Quälgeister, Alpe und Lure, und so könnte die Wurzel gandh vexare, odisse, infestare dem Namen zu Grunde liegen, welche zwar im Indischen schwach bezeugt, aber durch die Schwestersprachen beglaubigt ist (Fick 1, 559). Von gandh möchte Bopp gandha als „odor malus" leiten. Sollte es damit seine Richtigkeit haben, dann käme das der Deutung des Namens aus gandha zu Statten, denn einen stinkenden Alp kennt auch die deutsche Sage: nach Wolf, Hess. Sag. S. 50 Nr. 79 rühren die Sumpfausdünstungen davon her, daß der Alp fistet. Übrigens könnte gandharva ganz dasselbe ausdrücken, was *φήρ,* nemlich belua, bestia. Das macht eine kleine Abschweifung nötig.

Der Name Bellerophontes, auf den wir später im Persephone-Abschnitt zurückkommen werden, enthält ein Thema *βεσδλο,* bezdlo, welches im lat. belua Untier weitergebildet ist wie cernuus aus cersno (Brugmann, Grundr. 2, 128). Dazu gehört auch bestia, statt bezdtia (vgl. adgretus Brugm. 2, 218; 1 § 501 Anm. 2; 505

nebst 507); -tia ist wie in nuptiae, die concrete Bedeutung wie in mancipium, custodia (Haft und Häftling). Jenes bezdlo ward im Lat. zu bēdlo, bēllo, bēlo (wie paullus, paulus); vgl. Brugm. 1 § 507 Anm.; 369. Im Griechischen schwindet σ bei dreifacher Consonanz (§ 566; vgl. *βδέω* aus bzd- § 594); das so entstandene *βεδλο* in dem Namen des korinthischen Helden durfte aber zu *βελλο* werden, wie das lakonische *ἐλλὰ* auf *ἑδλὰ* zurückgeht (§ 364. 492). Zu Grunde liegt ein bezd stinken, zu der schwachen Wurzelform bzd (§ 334. 594) neu gebildet statt pezd. Raubtiere stinken, und darauf werden jene Ausdrücke alter Jägersprache zielen. Die schwache Wurzelform liegt vor in *βδέω*, von welchem *βδελυρὸς* scheußlich nicht zu trennen ist; *βδέλυγμα* Scheusal steht in der Bedeutung jenem *βελλο-*, belua Untier, Ungeheuer ganz nahe.

In ähnlicher Weise ließe sich vielleicht der Gandharvenname deuten, als *φῆρες*, beluae. Das lenkt wieder auf die griechischen *φῆρες*, die Kentauren, zurück. Von ihnen ist noch zu sagen, daß sie auch einen anderen Namen oder ein namenartiges Beiwort *λάπιθοι* müssen geführt haben, das uns eingehüllt in den Namen ihrer Besieger, der *Λαπίθαι*, überliefert ist. Dabei gilt es jedoch, vor dem Irrtum sich zu hüten, als seien die Lapithen mythologisch gleichwertig mit den Kentauren (Mannhardt 2, 97. 90; H. E. Meyer, Indogerm. Mythen 1, 190); wir haben uns vielmehr streng daran zu halten, daß die Lapithen als Menschen den tiermäßigen Kentauren entgegengesetzt werden (Odyssee 21, 303). Wenn die Kentauren auf der Hochzeit des Peirithoos sich einfinden und Streit beginnen, so ist die Situation genau dieselbe, wie wenn Nixe auf den Tanzplatz der wendischen Jugend kommen und mit den jungen Burschen Händel anfangen (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 191 Nr. 24). Nah verwandt mit dem Kampf der Lapithen und Kentauren auf der Hochzeit des Peirithoos ist anerkannter Maßen der Kentaurenkampf des Herakles in der Höhle des Kentauren Pholos; wie die wilden Männer durch den Duft des Weines angelockt werden und Herakles sie dann mit Feuerbränden verscheucht, das erinnert stark an die im nächsten Kapitel zur Sprache kommenden Sagen von kühnen Menschen, welche beim nächtlichen Mahle den Besuch eines Nixes oder Schretels u. dgl. erhalten und sich des Gastes dadurch erwehren, daß sie ihm mit wohlgezieltem Wurfe das Gesicht verbrennen; einen ganzen Schwarm solcher Gäste nennen die Fassungen bei Pröhle Harzsagen 1, 62; Asbjörnsen und

Moe, Norwegische Volksmärchen 1, 182 Nr. 26. Wenn in den deutschen Sagen erzählt wird, der leide Besuch habe mit widerlichem Griff in den Kochtopf oder Kessel gelangt, und darüber sei der Streit angegangen, so lockt in der griechischen Erzählung statt des Speisekessels das Weinfaß die Kentauren an — vermutlich ist bei der Erhebung der alten Volkssage zum Gegenstand epischen Gesanges der aus andern Sagen bekannte Zug von der Weinlüsternheit der Wildleute angebracht worden. Auf den *πίθος*, das Weinfaß, ist ihre Gier gerichtet, der *πίθος* bildet den Mittelpunkt der Handlung (Stellensammlung bei Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 173), und es wäre ganz im Stil der Epik, wenn die aus dem Fasse schlürfenden oder das Faß ausschlürfenden Wildleute das Beiwort *λαπέπιθοι* erhalten hätten (von *λάπτω* wie *δακέθυμος* von *δάκνω*), in bequemerer Form *λάπιθοι* (vgl. *Βλέπυρος*, *λαμπυρίς* aus *Βλεπεπυρος*, *λαμπεπυρις* Fick, Personennam. S. 18).

Ein Besieger dieser Söfflinge durfte *Λαπιθοδάμας* oder *Λαπιθοκλῆς* heißen, in Koseform *Λαπιθείας*, *Λαπιθῆς* oder mit Zurückziehung des Accentes *Λαπίθης* (wie *Πύθης*, *Χρύσης* u. dgl. Fick S. XXXVII ff.). In Wirklichkeit wird uns Herakles genannt; aber dieser Elsenbezwinger, dem eine Menge der verschiedensten Abenteuer zugeschrieben werden, kann gar leicht einen andern Helden verdrängt haben, und wenn wir die unter seinem Namen gehende Sage als Nachbildung einer älteren, thessalischen ansehen, worin der Sieger Lapithokles, Lapithes hieß, dann wird verständlich, warum in der Sage von Peirithoos' Hochzeit die menschlichen Helden den Namen Lapithen führen: dieser Kampf auf der Hochzeit ist nichts als eine in epischer Breite sich entfaltende Steigerung des Elsenkampfes, wie er sich in der Sage von Herakles und Pholos darstellt. Und zwar kennen wir ihn nicht als selbständige Einzelsage, sondern als Episode des Sagenkreises von Peirithoos, wie die Besiegung der Kentauren durch Feuerbrände nur als Episode des Herakleszyklus auf uns gekommen ist. Wir müssen deshalb einen kurzen Blick auf die Peirithoossage werfen.

Sie ist eine durch den Heraklesmythus in den Schatten gedrängte, aber ihm innerlich durchaus verwandte Reihe von Abenteuern, deren uns nur wenige erhalten sind und auch diese entstellt durch die Verknüpfung mit der Theseussage. Lassen wir die Einmischung des Theseus bei Seite und betrachten das Hauptabenteuer des Peirithoos für sich allein, so erweist er sich als eine Heraklesfigur: sein kühner

Zug in die Unterwelt, um die Persephone zu entführen, gleicht dem des Herakles, da er den Kerberos heraufholt. Wie uns die Sage überliefert ist, dient sie nur zur Folie eben dieses Kerberosabenteuers. Es wird erzählt, als Herakles hinabstieg, um den Höllenhund zu holen, habe er drunten den Peirithoos an einem Felsen festklebend gefunden, auf welchen ihn Persephone zur Strafe für sein dreistes Unterfangen gebannt hatte: dem Herakles glückt also, was dem andern mißlang, der Hölle Etwas abzuringen.

In der ursprünglichen, ungemischten Peirithoossage muß aber das Abenteuer günstig verlaufen sein, wenn auch nicht Persephone selbst den Gegenstand desselben bildete, sondern irgend eine in die Unterwelt entführte Märchenprinzessin: in einem siebenbürgischen Märchen bei Haltrich Nr. 17 (früher Nr. 16) begibt sich der starke Eisenhans in die Hölle, um die von den Teufeln geraubte Pfarrerstochter zurückzubringen, und macht bei dieser Gelegenheit alle armen Seelen frei. Dies Märchen gehört zu der großen Gruppe vom „jungen Riesen" (Grimm Nr. 90; Cosquin Nr. 14. 46. 69), welche das Höllenabenteuer meist in der Form hat, daß der starke Hans vom Teufel einen Tribut erheben soll (vgl. Cosquin 2, 269). Die Fassung Grimm Nr. 90 enthält ein Abenteuer in einer von Geisterspuk heimgesuchten Mühle, wo der Held beim Mahle in Streit mit den elfischen Gästen gerät und so kräftige Hiebe austeilt, daß er Ruhe bekommt — eine in der ganzen Gruppe beliebte und mannichfach variierte Episode, welche identisch ist mit den vorhin erwähnten Sagen, auf denen der Mythus von Herakles und Pholos sowie der Lapithen-Kentaurenkampf beruht. Also die beiden Hauptstücke der Peirithoossage finden sich wieder im Märchen vom jungen Riesen. Das Charakteristische im Auftreten dieses Märchenhelden ist, daß er die ungeheuersten Aufträge im Handumdrehen erledigt, und in einer französischen Fassung sagt sein Herr von ihm: voilà un gaillard qui va vite en besogne (Cosquin 2, 266 Nr. 69). Den nemlichen Gedanken drückt aber der Name *Πειρίϑοος* aus, ob wir nun *πεῖρας* oder *πεῖρα* (Fick S. 68. 131) zu Grunde legen: Peirithoos heißt rasch zum Ziel oder rasch in der Unternehmung. Müssen wir aber *πειρι* als *περι* fassen (Brugmann, Grundriß 1, 120 § 131), so bleibt der Sinn dennoch unverändert, denn *ϑοός* bedeutet für sich allein schon „rasch zur Tat", und das Adv. *περὶ* „sehr" dient zur Steigerung.

Der Unterschied des Peirithoosmythus vom Märchen besteht

darin, daß Peirithoos unglücklich endet, und wir haben vorhin als Ursache erkannt die Unterordnung unter den Heraklesmythus. Diese Umbiegung des alten Märchenschlusses geschah dadurch, daß man die Vermessenheit des kühnen Helden zu einer Höhe steigerte, welche seine Niederlage begreiflich erscheinen ließ: er streckte seine begehrliche Hand aus nach der allmächtigen Königin der Schatten, ein Frevler ähnlich dem Ixion, der nach Hera begehrte; und wie dieser in der Unterwelt auf seinem Rade rollend zu sehen ist, so klebt jener an dem unterweltlichen Felsen. Die Folge der Eingliederung in die Heraklessage läßt sich demnach auch dahin bestimmen, das Endgeschick des Peirithoos sei dem des Alps Ixion ähnlich gemacht worden; und hieraus begreifen wir nun die Strafe, welche Persephone über ihn verhängt: wie wir oben S. 307 gesehen haben, werden gefangene Mahren dazu verurteilt, in alle Ewigkeit einen Baum, einen Mast, einen Fels zu drücken, und eben das wird gemeint sein, wenn Peirithoos unlöslich an seinen Fels gebannt ist. Auf die nähere Ausführung des Zuges freilich scheint eine Sage Einfluß gewonnen zu haben, der wir hier keine nähere Aufmerksamkeit widmen dürfen, die Geschichte von einem Frevler, der von dem Baumstamm, auf welchen er sich gesetzt hat, nicht mehr loskommt (Colshorn, Märchen und Sagen S. 185 ff. Nr. 66).

Daß Ixion der Vater des Peirithoos sei, darin spricht sich also nicht eine Wesensgleichheit beider Gestalten, eine gemeinschaftliche Zugehörigkeit zu einem bestimmten mythischen Gebiet aus: das Verhältnis hat sich vielmehr erst im Verlauf der Sagengeschichte ergeben, gerade wie das zwischen Ixion und den Kentauren. Möglich ist, daß man in dem Namen Peirithoos, Perithoos, der als Ringsumläufer gefaßt werden konnte (*πειρὶ* statt *περὶ* wie *ὑπεὶρ* statt *ὑπὲρ ὑπέρι*, vgl. Meyer, Griech. Gramm. § 109), eine Beziehung auf das Schicksal des Ixion ausgedrückt fand; aber ein Doppelgänger des Ixion, wie Mannhardt 2, 90 meint, kann Peirithoos niemals gewesen sein. Auch das Königtum des Peirithoos bei den Lapithen ist nicht mythologisch, sondern nur sagengeschichtlich zu erklären: der Lapithenkampf, eine in den epischen Stil erhobene Volkssage, ward in die Peirithoosfabel, ein zur Heroengeschichte gesteigertes Märchen, an der Stelle eingefügt, wo im einfachen Märchen eine schlichtere Form des Elfenkampfes, verwandt oder identisch mit der Grundlage des Lapithenstreites, gestanden war. Das nächste Kapitel wird eine Besprechung

der bekannten Sage vom Schretel und Wasserbären bringen: so wenig der Bärenführer, der mit Hilfe seines Tieres den ungebetenen Lur bewältigt, selber ein Lur ist, vielmehr ein Mensch, so wenig sind die Lapithen etwas anderes als Menschen. Nicht ganz dasselbe läßt sich von Peirithoos sagen. Die ihm entsprechende Märchengestalt, der starke Hans, ist zwar ein Menschensohn; aber ungewöhnlich gieng es bei seiner Entstehung zu. Die verschiedenen Fassungen des Märchens machen über diesen Punkt abweichende Angaben, deren kühnste die ist, sein „Vater" habe ihn aus Eisen geschmiedet (Haltrich Nr. 17; Knoop, Volkssagen aus Hinterpommern S. 208 Nr. 10); uns geht nur eine dieser Auffassungen an, wornach der Held die Frucht einer Verbindung ist, die ein Mensch mit einer Lorin schloß, ähnlich wie Aphrodite dem Anchises den Äneas gebar: der dänische Hans Meernixensohn ist der Sohn einer Nixe und eines Schmiedes, den jene einst, als er zum Fischen aufs Meer gefahren war, erhascht und drei Tage bei sich beherbergt hatte (Grundtvig, dänische Volksmärchen, deutsch von Strodtmann, S. 68). Eine ähnliche Abstammung, aus der sich die übermenschlichen Taten erklären, scheint der alte, ungemischte Peirithoosmythus seinem Helden zugeschrieben zu haben.

Seine Mutter nemlich heißt Dia; *Δῖα* ist aber auch der Name einer Göttin, auf die wir im letzten Kapitel zurückkommen werden, sowie einer trözenischen Nymphe, Urahne des Theseus, mit welchem nachmals die Sage den Peirithoos zusammengebracht hat. Das Wort wird schwerlich etwas anderes bedeuten als Mittagsfrau (vgl. *ἔνδιος* mittäglich, Kuhns Zeitschr. 22, 208. 513 f.). In die Ixionsage trat Dia erst ein, als Peirithoos mit Ixion zusammengebracht ward; im Grunde ward nicht sie selbst, sondern nur ihr Name dem Ixion verbunden, in dessen Sage ja keine Nymphe, sondern ein sterbliches Weib gehört. Sofern freilich Ixion ein Alp ist, würde sich an seine Seite gar wohl die Mittagsfrau schicken, aber die Sage selbst faßte sie nicht in diesem Sinn, wenigstens scheint diejenige Version, welche nach dem Muster der Alkmenesage den Zeus zum eigentlichen Vater des Peirithoos macht, darauf hinzuweisen, daß die Abstammung von Ixion und Dia nicht für ausreichend erachtet ward, die gewaltige Kraft des Helden zu erklären. Der Name von Ixions Schwäher dagegen, Deioneus, gehört der Ixionsage eigentümlich an; er ist nach Mannhardts Vorgang als Koseform eines mit *δηϊο-* beginnenden Namens zu fassen, und man wird bei seiner Wahl an *Δηΐπυρος*

gedacht haben, was ohngefähr den Sinn von Mordbrand ausdrückt und leicht auf einen durch Feuer Gemordeten bezogen werden konnte.

War der Lapithenkampf ursprünglich ein selbständiges, von der Gestalt des Peirithoos unabhängiges Gebilde zwar nicht der Volkssage, aber des epischen Gesanges, und haben wir Recht, in den Titanen spekulativ umgedeutete Kentauren zu sehen, so mag man sich gerne denken, der Titanenkampf sei eine Nachbildung jener älteren Gestalt des Streites zwischen Lapithen und Kentauren. Auch die Gigantenschlacht könnte ein nach dem nemlichen Muster gearbeiteter Versuch sein, das Thema von der Besiegung der *φῆρες* theologisch zu wenden; müßten wir jedoch als ihr Vorbild die Titanenschlacht betrachten, so würde sich auch in diesem Fall eine sagengeschichtliche Reihe ergeben bis zurück zu jener Kentaurensage, welche die Grundlage der Pholosepisode im Heraklescyklus war. So läge eine Vergleichnng der streitenden Giganten mit den streitenden Kentauren nicht abseits unsres Weges; doch seien bloß einige Worte über den Namen Giganten gesagt. Die Namen auf *ας* wie *Δάμας, Δείμας* u. dgl. sind participiale Bildungen mit zurückgezogenem Accent (Fick S. LIII f.); es lebt aber ein wirkliches Particip *γιγάς,* nur durch Labialisierung zu *βιβὰς* verändert, in der homerischen Sprache, sonach bewahrt *γίγας* den älteren Lautstand der Wurzel von *βαίνω,* ähnlich wie ihn *γοάω, γυνὴ* neben *βοάω, βανὰ* zeigen, und ist als Hypokorisma im weiteren Sinne, als Stellvertreter eines mit -*βατος*, -*βάτης* gebildeten Vollnamens, etwa *Εὐρυβάτης,* anzusehen: von Riesenschritten wissen ja Sagen und Märchen zu berichten. Vielleicht jedoch ist an *βαίνω* im Sinne von *βινέω, περαίνω* zu denken, und die Giganten wären durch ihren Namen als salaces bezeichnet.

Der Ixionabschnitt sollte uns dienen, die fließende Grenze aufzuzeigen zwischen den rollenden Rädern und Fässern, welche in Erlösungssagen als Schrecknisse auftreten und den rollenden Reifen und Siebrändern, worin die Mahrten fahren; und im Anschluß an die Untersuchung über die Danaiden entspricht er ohnehin einer gebräuchlichen Verknüpfung von Namen und Vorstellungen. Da jedoch die Sage vom männlich gedachten Alp durch den bisherigen Gang der Untersuchung noch nicht genügend vorbereitet war, mußte die kurzgefaßte Darlegung der neu hervortretenden Bezüge höhere Anforderungen an die Aufmerksamkeit des Lesers stellen als zuvor. Auf ebeneren Bahnen wird ihn der nachfolgende Abschnitt führen.

35. Blume und Schlüssel.

Es gilt noch an einigen Beispielen zu zeigen, daß der Reichtum an Bildungen, in welchen sich die Sage von der Erlösung der Lorin entfaltet hat, mit den von uns behandelten Typen noch keineswegs erschöpft ist.

Vielfach wird berichtet, die üblichen drei Küsse seien auf drei verschiedene Nächte verteilt worden, oder die Zerstückelungsqual, der sich der Erlöser unterzieht, habe sich in drei Nächten wiederholt. Wenn dabei die Prinzessin zuerst ganz als Schlange, dann zu einem und noch später zu zwei Dritteln als Mensch erscheint, bis ihr schließlich die völlige Menschengestalt errungen ist, so liegt hierin nichts Mythisches, sondern der alte Mythengehalt schmiegt sich der jüngeren Sagengestalt an, welche das einnächtige Abenteuer durch „epische Zerdehnung" zu einem dreinächtigen machte. In anderen Fassungen tritt die Lorin zuerst ganz schwarz, dann ein Drittel und zwei Drittel, schließlich ganz weiß auf — offenbar eine Variation des nemlichen Motives, die mit der gewöhnlichen Erscheinung der Prinzessin als weiße Frau nicht in größerem Widerspruch steht, als wenn die Schlangenfrau ihren Erlöser zuerst in Menschengestalt anspricht und dann zur Schlange wird, um die vorhin bezeichneten Stufen der Menschwerdung durchzumachen. Wir erwähnen die Sache nur, weil Kuhn in diesem Farbenwechsel ein Zeugnis dafür zu erkennen glaubte, daß die Frau der Erlösungssage ein mythisches Bild der Wolke sei, die erst schwarz am Himmel aufsteige, dann nach dem Gewitter weiß und von den Strahlen der wieder vorbrechenden Sonne umsäumt von dannen ziehe (Wolfs Zeitschr. 3, 382).

Ein eigentümlicher Zug ist in einer thüringer Sage bewahrt. In Buchenau erschien vor dem Bette eines Bauers, der alsbald entsetzt die Decke über den Kopf zog, eine weißgekleidete Frau und forderte ihn auf, ihr zu folgen. Drei Nächte wiederholte sich das, dann erst faßte er sich ein Herz und tat, wie sie ihm gebot, nahm Schaufel und Grabscheit und begleitete sie, ohne ein Wort zu reden, zu einem Baum im Garten, wo sie ihn einschlagen hieß. Bald kommt ein Kessel zum Vorschein; der Bauer greift zu, hebt und hebt — da will ihm der Atem ausgehen, aber die Frau haucht ihm in den Mund, so daß er den Kessel glücklich zu Tage bringt. Die Frau ist verschwunden; der Mann behält zwar von dem Anhauch eine schwarze

Zunge, hat aber dafür einen unermeßlichen Schatz (Witzschel 2, 42 Nr. 40). Als Ganzes gehört die Erzählung zu denjenigen, welche erwähnt werden müßten, wenn es gälte, die bekannte Sage „der Traum vom Schatz auf der Brücke" (oben S. 228) an ihren mythologischen Ort zu stellen. Uns ist hier nur der Anhauch wichtig. Das von slavischer und litauischer Sage bewahrte Motiv, daß der Alp dem Schläfer die rauhe Zunge in den Schlund steckt, kennt die deutsche Überlieferung nicht; einen Ersatz dafür zeigte uns die oldenburgische Version der Irionsage: der Mahr gießt seinem Opfer heißen Brei oder geschmolzenes Blei in den Hals. Näher dem Einstecken der Zunge kommt es, wenn nach einem gleichfalls oldenburgischen Bericht der Alp auf des Schlafenden Brust sich werfend ihm in den Mund bläst, daß er kein Glied rühren und beinah nicht Atem holen kann (oben S. 42). Genau so bläst hier die Lorin ihrem Erlöser in den Mund; und die schwarze Zunge, die er davon trägt, läßt sich den Wirkungen des Brei- oder Bleigusses vergleichen. Aber die Motivierung ist eine andere geworden: was dem Schläfer sonst den Atem benimmt, soll ihm hier ihn geben; der Zug ist aus einem mythischen zum bloß sagenhaften geworden. Ähnliche Vorgänge sind nichts Seltenes. Um nur an Eines zu erinnern: wenn Einer mit offenem Munde schläft, kriecht ihm die Murawa in den Leib, aber es gibt auch eine Erzählung, wornach die Alpschlange ihrem Wohltäter in den Mund schlüpft, um ihn von seinen Alpqualen zu befreien, das Märchen verwendet einen Sagenzug nach eigenem Ermessen, läßt das Einkriechen zum Heil gereichen, während es sonst Schaden zu stiften pflegt (oben S. 269 ff.).

Einen Anklang an litauische Sage bieten auch folgende schwäbische Erlösungsgeschichten. S. 293 ist der Sage vom Pelzweible Erwähnung geschehen. Dem Amtmann von Süßen erschien das Pelzweible und bat ihn, sie zu erlösen; sie werde ihm als Schlange und als Hund erscheinen, und er solle diese Tiere jedesmal mit einer Rute berühren und sich nur nicht fürchten. Die erste Probe bestand er gut, vor dem Hund aber, einem feurigen Pudel, nahm er Reißaus (Meier, Sagen S. 31 Nr. 25). Zwischen Berneck und Altensteig im Schwarzwald geht das Fräulein von Schloß Edelmannswald um. Man kann sie erlösen, indem man nach der Schlange, worein sie sich verwandelt und die einem um den Hals fällt, einen leichten Schlag mit einem „Weckholderstrauß" tut. Ein Mädchen hatte das schon vollbracht, und die Schlange kroch fort; es wäre nur noch nötig gewesen,

die Schatzhebung vorzunehmen, aber dabei begegneten dem Mädchen drei trunkene Männer und beschrieen es, womit denn das Erlösungswerk gestört war (ebd. S. 27 Nr. 19). Der Wachholderstrauß, den das Mädchen mitbringen soll, gemahnt an die Lebensrute, welche in Ackergebräuchen eine große Rolle spielt und deren Schlag Krankheiten und Mißwachs austreiben, Gesundheit und Segen bringen soll (vgl. Mannhardt, 1, 251 ff.; 3, 113 ff.). Aber die Rute, mit welcher der Amtmann von Süßen nach der Schlange schlug, scheint eine einfache Weidengerte gewesen und an Ort und Stelle gewachsen zu sein, denn der Pelzbuckel, des Pelzweibles Aufenthalt, wird durch seinen Namen als ein mit Weiden bestandener Bühl verraten (vgl. Buck, Oberdeutsches Flurnamenbuch S. 23 f.; Schmeller unter Pelzer). Vermutlich hat die ältere Sage statt von einem leichten Schlag mit dem Wachholder oder von Berührung mit der Rute von derben Streichen gesprochen, mittels deren die Schlange gleich der litauischen Zhemyne oder dem Bären des tirolischen Märchens aus ihrer Lauringshülle geprügelt werden sollte (vgl. oben S. 266), und jenes sanftere Verfahren verhält sich zu diesem nachdrücklichen wie vorhin der Anhauch zum Einstecken der Zunge.

Liegen uns hier nur dürftige, zum Teil durch Anlehnung entstellte Reste einer älteren Auffassung vor, die in der Hauptsache an die landläufigen Kußsagen sich anschließt, so finden wir anderwärts Spuren einer eigenartigen Conception, welche aber dadurch Not gelitten hat, daß sie von einer Erlösungssage zur bloßen Schatzsage herabgesunken ist. Am Breitenberge, wo gar keine Blumen wachsen, sah ein Rühler einmal drei Sonntage nach einander drei weiße Lilien unter einer dicken Eiche stehn. Weil sie so schön waren, haben sie ihn gedauert, und er hat sie deshalb nicht abgebrochen. Als er aber am dritten Sonntag sich kaum zehn Schritte von ihnen entfernt hatte, denkt er, es könne mit diesen Blumen doch eine besondere Bewandtnis haben; er dreht sich also wieder um und will zurückgehen, da war keine von den Lilien mehr zu sehen (Witzschel, Sagen aus Thüringen 1, 121 Nr. 119). Ein Schäfer hatte seine Herde auf den Sachsenstein getrieben und schlief beim Hüten ein. Als er erwachte, erblickte er neben sich eine schöne Lilie, pflückte sie und steckte sie auf den Hut. Gleich darauf erschien eine Jungfrau mit Schlüsseln und fragte, ob er mitgehen wolle. Am Eingang in den Stein traten sie durch eine große eiserne Türe und an zwei Hunden mit glühenden Zungen vorbei.

Drinnen aber lag nichts als Gold und Silber, und die Jungfrau sagte zum Schäfer, er möge so viel nehmen, als ihm beliebe. Er füllte zuerst seinen Schäferranzen, dann nahm er den Hut ab und wollte auch ihn füllen. Dabei ließ er die Lilie fallen, und die Jungfrau rief dreimal, er solle das Beste nicht vergessen. Er aber achtete dessen nicht und gieng ohne die Blume fort. Als er aus dem unterirdischen Schloß war, schlug die Tür ihm fast die Hacken ab; da erst dachte er an die Blume, mit der er die Jungfrau hätte erlösen können, aber nun war es zu spät (Pröhle, Harzsagen 1, 211 ff.). Auch bei Schambach und Müller Nr. 109, 3 und 4 wird nachdrücklich hervorgehoben, mittels der Blume, wenn sie nicht vom Hut gefallen wäre, hätte die Lorin erlöst werden können.

Diese Lilien, die sich dreimal vergeblich anbieten und dann verschwinden, die während des Schlafes neben dem glücklichen Schäfer wachsen und mit deren Hilfe die Erlösung vollbracht werden könnte, müssen ein Lurod sein, eine Verkörperung des Mahrentums der Schlüsseljungfrau. Wer das Federkleid der Schwanfrau, den Schlangenbalg der Zhemyne, das Schleiertuch der Neraide in seine Gewalt bringt, der hat sie „erlöst", muß aber darauf achten, daß sie nicht wieder in den Besitz des Lurods kommt; am besten ist, es zu verbrennen. Wir haben früher gesehen, daß diese abgelegten Hüllen, neben denen die Lorin in menschlicher Gestalt steht, ein anderer Ausdruck sind für die Flaumfeder, das Haar, den Strohhalm, die Ähre u. dgl., worein sich die Mahre verwandelt, wenn der gequälte Schläfer sich ermannt und nach der Peinigerin hascht; man vergleiche namentlich die Geschichte von dem Knechte, der auf dem Felde Alpdruck verspürend nach der um ihn fliegenden weißen Feder schießt und nachher zu Hause die Magd verwundet antrifft (oben S. 242). Ähnlich hier: wer die Lilie pflückt, dem erscheint die Jungfrau, das will das Nemliche besagen wie, daß der die Mahre hat, der die Ähre festhält. [Die Warnung „Vergiß das Beste nicht!", die ständig in Sagen dieser Art wiederkehrt, bezieht sich auf die Blume, welche dem Schäfer vom Hut gefallen ist; an diese Blume ist also nicht bloß die Erlösung der Lorin geknüpft, sondern sie bedeutet auch dem Sterblichen ein Bestes: ohne Zweifel würde er, wenn er die Blume mitnähme, die Jungfrau, die ihm alsdann folgen müßte, zum Weibe bekommen und mit ihr all die Schätze, von denen er zum Einstand einen kleinen Teil empfieng.]

Wie die Fortsetzung ohngefähr lauten würde, wenn er nicht eben „das Beste" vergäße, kann uns die nachstehende Erzählung lehren.

Es trug sich zu, daß ein Schäfer auf dem Felde seine Schafe hütete und eine Blume sah, und weil sie so schön war, brach er sie ab, nahm sie mit sich und legte sie in einen Kasten. Von der Zeit an gieng es wunderlich in des Schäfers Hause zu. Wenn er Morgens aufstand, so war schon alle Arbeit getan: die Stube war gekehrt, Tisch und Bänke abgeputzt, Feuer auf den Herd gemacht und Wasser getragen; und Mittags, wenn er heim kam, war der Tisch gedeckt und ein gutes Essen aufgetragen. Er konnte nicht begreifen, wie das zugieng, denn er sah niemals einen Menschen in seinem Haus, und es konnte sich auch Niemand in der kleinen Hütte versteckt haben. Die gute Aufwartung gefiel ihm freilich, aber zuletzt ward ihm doch Angst, so daß er zu einer weisen Frau gieng und sie um Rat fragte. Die weise Frau sprach: es steckt Zauberei dahinter; gib einmal Morgens in aller Frühe acht, ob sich Etwas in der Stube regt, und wenn du Etwas siehst, es mag sein, was es will, so wirf schnell ein weißes Tuch darüber, dann wird der Zauber gehemmt. Der Schäfer tat, wie sie gesagt hatte, und am andern Morgen, eben als der Tag anbrach, sah er, wie sich der Kasten auftat und die Blume herauskam. Schnell sprang er hinzu und warf ein weißes Tuch darüber. Alsbald war die Verwandlung vorbei, und ein schönes Mädchen stand vor ihm, das bekannte ihm, es sei die Blume gewesen und habe bisher seinen Haushalt besorgt (Grimm, Märchen Nr. 56 der Liebste Roland).

Das Märchen, welchem diese Episode entnommen ist, gehört einem der bekanntesten Typen an, über welchen wir an dieser Stelle nichts zu sagen haben und nur auf Köhlers Abhandlung in Orient und Occident 2, 103 ff.; Gonzenbach 2, 213 f.; Cosquin Nr. 9 und 32 verweisen. Es läßt sich deshalb unschwer zeigen, daß das ausgehobene Stück in der Grimmschen Fassung nur eine Einlage bildet, die zum Bestand des Märchens nicht gehört und ohne Zweifel dorthin geraten ist, weil das Märchen allerdings die Verwandlung eines Mädchens in eine Blume kennt, aber ganz vorübergehend und ohne den Zug, daß die Blume gepflückt wird. Die Erzählung trägt durchaus das Gepräge einer Lorinnensage, die sich von der einfachen Mahrtensage lediglich darin unterscheidet, daß der Sterbliche nicht nach einer ihn bedrückenden Mahre hascht und sie in Gestalt einer Blume greift,

sondern die Blume im Freien gepflückt hat und zu Haus in die Lade legt — man möchte sagen, in die nemliche Lade, die sonst zur Aufbewahrung des Schwankleides und des Neraidenschleiers dient. Diese ungemein zarte Gestaltung des Mahrenthemas ist denn auch zum Märchen ausgebildet worden, wie hier nicht der Ort ist auszuführen und was nur erwähnt wird zum Beweise, daß unsre Episode nicht verwaist dasteht; als Beispiele solcher Märchen seien genannt Basile, Pentam. Nr. 2; Kaden, Unter den Olivenbäumen S. 10 ff.; Hahn, Griech. Märchen Nr. 21. Daß die Lorin mittels eines weißen Tuches gefangen wird, das der Schäfer über sie wirft, ist eine leichte Umwandlung des oben S. 294 mitgeteilten Zuges, daß man die Mahre fängt, indem man das Betttuch über ihr zusammenschlägt. Wenn der Schäfer die schöne Blume pflückt, so ist das dieselbe Scene wie in den zuvor angeführten Sagen von der Schlüsseljungfrau, worin es auf Pflücken oder Nichtpflücken der Lilie ankommt; ob jedoch, wie wir vorhin der Kürze halber angenommen haben, die eine Sage als Fortsetzung der andern zu betrachten sei, das muß nun noch erwogen werden.

Eine Bergmannssage aus dem Harz die früher (S. 187) angeführt worden ist, beruht auf derjenigen Fassung der Geschichte von der Mahrtenehe, worin ein Scheltwort des Gatten die Lorin vertreibt: eine weiße Jungfer, durch einen Steiger „erlöst", wird dessen Frau und erschließt ihm einen Schacht, der aber wieder in Verfall gerät, als der Mann sich einst hat hinreißen lassen, der Mahre vorzuwerfen, daß sie nur ein Geist sei, den er erlöst habe (Pröhle 2, 162). Nach diesem Muster müßte jene andre Mahrensage, die im „Liebsten Roland" ohne Schluß überliefert ist, folgenden Verlauf haben: ein Schäfer pflückt eine auffällige Blume und verschließt sie zu Hause; er entdeckt, daß er eine Mahre in seine Gewalt bekommen hat, sie zeigt ihm Schätze im Berg und willigt ein, seine Frau zu werden; als er aber die Lade offen stehen läßt, worin die Blume liegt, nimmt die Mahre das Lurod wieder an sich und verschwindet, läßt jedoch die Kostbarkeiten im Hause, die damals der Schäfer, als sie ihn einen Blick in ihr unterirdisches Reich tun ließ, mitgenommen hatte. Eine solche Fassung unterschiede sich von den Schwanfrausagen nur dadurch, daß statt des Federkleides eine Blume genannt wäre, und daß der Segen, den die gefangene Mahre verlieh, nicht nur im Gedeihen des Hausstandes, sondern auch in märchenhaften Schätzen bestände. Zu einer strafferen Gestalt war diese Erzählung zu bringen, wenn man das

Hin und Her zwischen dem Weideplatz und dem Hause des Schäfers wegließ und die Entdeckung, daß eine Mahre im Spiel sei, sofort an die Scene des Blumenpflückens anschloß. Dadurch kam freilich das reizende Motiv der ungesehn waltenden Lorin und die Verheiratung mit der entdeckten in Wegfall; gewonnen aber war eine ganz neue Wendung für die Aufbewahrung des Lurods: statt in der Lade wie das Schwankleid stak es nun auf dem Hute des Schäfers, so daß, während in der Schwanfrausage das Lurod und damit die Lorin durch Sorglosigkeit verloren geht, jetzt die Goldgier als Ursache angegeben werden konnte für das „Vergessen des Besten“. Das Bild des durch Habsucht Verblendeten, der um einen Hut voll Gold den Berg voll Schätze und den Besitz eines göttlichen Weibes verscherzt, ist weit wirkungsvoller als das des Vergeßlichen, der einmal den Schlüssel abzuziehen unterläßt.

Nicht so ist demnach das Verhältnis der Rolandepisode zu unsrer Sage aufzufassen, als hätte diese in jener eine Fortsetzung, vielmehr ist sie eine Umbildung und Neugestaltung des durch die Episode bezeugten Sagentypus. Die Erlösung der Jungfrau tritt dabei ganz in den Hintergrund, und die Sage ist im Wesentlichen Schatzsage. Aber die Bedeutung der Lilie ist noch vollkommen im Sinn des Mahrmythus aufgefaßt: wer sie hat, hat die Lorin und ihre Schätze. Anders in der Sage von der Osterjungfrau zu Osterrode. Ein armer Weber erblickt die Jungfrau, wie sie sich im Lerbacher Wasser wäscht und eine Lilie vor sich hat; sie bricht ihm gleichfalls eine von dem Busch, der am Eingang zu ihrer Bergwohnung steht und empfiehlt ihm, sie weder zu verkaufen noch zu verschenken. Nach andrer Version führt sie ihn ins Innere des Berges nach einem Zimmer, wo auf dem Tisch eine wunderschöne Kerze steht in Gestalt einer Blume; er bricht sie ab, da tönt es mächtig. Die Kerze hatte so großen Wert, daß der König nicht im Stande war, sie dem Weber abzukaufen, sondern sie nur zum Geschenk nahm und ein Rittergut dagegen schenkte (Pröhle, Harzsagen 1, 161 f.). Die schöne dramatische Scene mit der Warnung „Vergiß das Beste nicht!“ ist hier weggefallen, die Blume hat ihre ursprüngliche Wichtigkeit eingebüßt und ist zu einer wertvollen Gabe geworden, wie deren die Lorinnen auch sonst zu schenken pflegen (vgl. oben S. 156 im Märchen vom Müllerssohne den kostbaren Leuchter).

An der Brandenburg weidete ein Hirt und sah viele schöne, ihm

unbekannte Blumen, die aber seine Schafe nicht fraßen. Er pflückte mehrere und steckte sie an seinen Hut. Da begegnete ihm das Burgfräulein und fragte, woher er die Blumen habe. Er erzählte es, und daß noch viele dort gestanden seien. Das Fräulein bedauerte, daß er nicht mehr davon genommen habe, und gab ihm die Weisung, zu Hause nach seinem Strauß zu sehen. Als er dies tat, waren die Blumen in Gold verwandelt, er eilte zurück, aber es war keine einzige mehr zu sehen. Nach anderer Fassung traf der Hirt das Burgfräulein, wie sie Flachsbollen sonnte; die Herde drängt ihn so dicht heran, daß ihm einige von den Knotten in die Schuhe fallen. Als er eine Strecke weiter die Schuhe ausschüttelt, fallen Goldstücke heraus, er treibt deshalb wieder zurück, aber Fräulein und Samenkapseln waren verschwunden (Witzschel 2, 38 Nr. 35). Wie nahe die beiden Fassungen zusammengehören, leuchtet ein; da nun aber die erste identisch ist mit der vorhergehenden Sage von der Lilie der Osterjungfrau, die ihrerseits von den zuvor besprochenen Liliensagen abstammt, so reicht von diesen eine Kette geschichtlichen Zusammenhangs bis zu den Geschichten von der Jungfrau, die ihre Flachsknotten in der Sonne klengt und noch weiter zu solchen, wo sie Bohnen oder geradezu Geld sonnt (Rochholz, Naturmythen S. 167 Nr. 15; S. 162 Nr. 10), sowie endlich zu denen, welche auch die schatzhütende Jungfrau beseitigt haben und nur noch berichten, ein Wanderer habe Erbsen, Kohlen, Späne u. dgl. am Wege aufgehoben, sei dann, als er sie zu Hause in Gold verwandelt fand, zurückgelaufen, habe aber nichts mehr gefunden (Birlinger, Volkstümliches 1, 95 ff.). Aus der Mannichfaltigkeit unscheinbarer Formen, unter welchen sich solche am Weg liegende Schätze verstecken, läßt sich der Schluß ziehen, auch die Grundsage werde sich vor Zeiten nicht darauf beschränkt haben, Lilien und andere Blumen durch den glücklichen Schäfer finden zu lassen, sondern die Vermittlung zwischen ihm und der Lorin möge auch durch Funde anderer Art hergestellt worden sein. Wenn z. B. eine schwäbische Schatzsage berichtet, ein Kind habe seiner Meinung nach schöne Ostereier aufgelesen, nachher aber Gold in seinen Taschen gefunden (Birlinger Nr. 135), wie denn auch sonst Verwandlung von Eiern in Gold vorkommt (Baader, Neugesammelte Volkssagen Nr. 121), so weist das auf eine vollständigere Form zurück, worin die Lorin ihrem Erlöser statt der Blume ein Ei anbietet, und eine solche findet sich in der Tat Nordd. Sagen Nr. 176.

Nicht immer nemlich ist die Eingangsscene so geschildert, daß der Schäfer die Blume bricht und dann plötzlich die Jungfrau vor ihm steht; es findet sich auch die andre Fassung, daß die weiße Frau dem Hirten erscheint und ihm eine Blume anbietet oder ihn zu der Stelle führt, wo die weiße Blume blüht, die sie ihn brechen heißt (Wolf, Hessische Sagen Nr. 39. 40). Das Übrige verläuft dann ganz nach dem Schema von „Vergiß das Beste nicht". Wie hier die Blume, so wird dort das Ei angeboten, und wenn es heißt, hätte Jemand das hingeworfene Ei aufgehoben, so wäre die Bläsjungfer erlöst gewesen, so stimmt das dazu, daß auch in einer der Liliensagen vorkam, durch die Lilie hätte die Jungfrau erlöst werden können.

Wieder eine neue Wendung zeigt die folgende Sage. Auf der Altenburg fand vor mehr als hundert Jahren ein Bauer eine sehr schöne und seltene Blume. Nachdem er sie auf den Hut gesteckt hatte, fühlte er an diesem eine besondere Schwere, nahm ihn wieder ab und fand die Blume in einen Schlüssel verwandelt; mit diesem öffnete er eine zuvor nie gesehene Tür und trat in den Berg. Dort füllte er sich die Taschen mit Kostbarkeiten und hörte drei Mal eine Stimme rufen: Vergiß das Beste nicht! Erschreckt sprang er aus der Tür, die ihm zufallend die Fersen abschlug, und besann sich zu spät, daß er den Schlüssel aus der Hand gelegt und mitzunehmen vergessen hatte (Wolf a. a. O. Nr. 41). Auf dem Haselstein in der Oberpfalz schlief Einer vor Jahren ein, und ein Hirsch legte ihm eine Blume in den Schoß, worauf er erwachte. Die Blume ward ihm in der Hand zum Schlüssel, er öffnete damit die Burggewölbe, verweilte aber zu lange bei den Kostbarkeiten und mußte nun Jahr und Tag eingeschlossen bleiben. Jeden Morgen erschien eine schöne Jungfrau in weißem Atlas und brachte ihm Speise. Eines Tages stand das Tor wieder offen und er durfte hinaus; den Eingang fand er nie mehr (Schönwerth 2, 419 § 56). Daß die zuschlagende Tür hier nicht bloß die Fersen, sondern den ganzen Mann behält, dieser auch sonst begegnenden Abweichung, welche einen veränderten Gang der Geschichte bedingt, gehen wir nicht nach, sondern machen nur darauf aufmerksam, wie die an den Eingang gestellte Schlafsituation dem innersten Wesen der Sage als einer Traumsage entspricht. Der Hirsch, der die Blume anbietet, ist eine Verkappung der Lorin; wir haben ihn schon bei früherer Gelegenheit (S. 231) in dem Märchen kennen gelernt, welches die Alpqual als eine Zerstückelung des Prinzen schildert, das Erwachen

als eine Wiedergenesung durch die Kraft des Lebensöles, welches ein Hirsch herbeibringt.

Eine schwäbische Fassung (Meier S. 37 Nr. 36) bemerkt ausdrücklich, wenn der Schlüssel nicht wäre zurückgelassen worden, so hätte das Fräulein Erlösung gefunden. Ähnlich in einer Schwarzwaldsage von einem Manne, der zur Winterszeit mitten auf seinem Wege eine wunderschöne Blume stehen sieht, abbricht und auf den Hut steckt, wo sie sich in einen Schlüssel verwandelt; aus dem nahen Burgtor winkt das Fräulein, er aber fürchtet sich: wäre er hineingegangen und hätte die Gewölbe aufgeschlossen, so hätte er alle dort aufgehäuften Schätze erlangt und das Burgfräulein erlöst (Birlinger 1, 79 Nr. 109). Über die Andeutung, daß die Erlösung der Schatzhüterin an den Schlüssel geknüpft sei, kommen auch diese Sagen nicht hinaus. Einen Versuch, diese Lücke der Überlieferung auszufüllen und die Lorin mehr in den Mittelpunkt der Geschichte zu rücken, macht eine Sage bei Vernaleken (Alpensagen S. 140 Nr. 116), auf die wir einfach verweisen; sie ist außerdem merkwürdig dadurch, daß sie nicht erst eine Blume, sondern gleich den Schlüssel am Wege finden läßt.

Es kann kein Zweifel sein, daß dieser Schlüssel das nemliche Lurod ist, das sich zuvor als Blume darstellte. Nun kommt in einer großen Zahl von Sagen jenes Typus, nach welchem die Erlösung durch einen Kuß geschehen soll, eine Umwandlung des entscheidenden Kusses in der Weise vor, daß dabei auch der Schlüssel zur Schatztruhe Erwähnung findet. Das Goldfrauchen von Schloß Heringen zeigt sich alle sieben Jahre. Sie hat eine mit Gold angefüllte Kiste, welche mit einem starken Schlosse versehen ist. Auf dieser Kiste lauert eine Schlange mit einem goldenen Schlüssel im Maule. Wenn nun irgend ein Sonntagskind den Schlüssel mit seinem Munde aus dem der Schlange nimmt, so ist das Goldfrauchen erlöst, und er führt sie zum Lohne mit allen Reichtümern als Braut heim (Gredt, Luxemburger Sagen S. 580 Nr. 1075). Die Jungfer vom Johannisberge traf einmal einen Jüngling an und sprach: Willst du mich erlösen, so komm in der nächsten Mitternacht hieher zu diesem Born. Dann werde ich dir mit einem Schlüssel im Munde erscheinen, und nimmst du mir den Schlüssel mit deinen Lippen ab, so bin ich erlöst und gehöre dir als Braut mit allen meinen Schätzen an. Der Jüngling erklärte sich bereit und fand sich ein. Als er aber der Jungfrau entgegentrat, ihr den Schlüssel abzuküssen, verwandelte sie sich

plötzlich in eine häßliche, feurige Schlange, die einen rotglühenden Schlüssel im Munde hielt und Feuer und Flammen ausspie; da entsetzte er sich und ergriff die Flucht (ebd. Nr. 1074). Ähnliche Sagen werden ebd. Nr. 400. 411. 415; Wolf, Hessische Sagen S. 30 Nr. 42; Vernaleken, Mythen S. 124 f. berichtet; eine Stellensammlung über die Schlange mit dem Schlüssel findet sich bei Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 347. Mit einem Schlüssel oder Schlüsselbund tritt auch gar oftmals die Lorin auf, wenn sie sich den Leuten in menschlicher Gestalt zeigt: es ist das Abzeichen ihrer Stellung als Schaffnerin, als Hüterin der Märchenschätze.

Sonach dürfte leicht verständlich sein, daß auch unsre andere Sagenreihe sich das Schlüsselmotiv nicht entgehen ließ und die Lauringsblume mit der Eigenschaft ausstattete, sich gepflückt in einen Schätze verheißenden Schlüssel umzuwandeln. Das sind kleine Variationen der unendlich bildungsfähigen Sage, auf die wir kaum Anlaß hätten einzugehen, wenn nicht die meteorische Deutung in der Blume und in dem Schlüssel einen mythischen Ausdruck für den Blitz zu finden glaubte, mittels dessen die Wolkenfrau aus ihrer Gefangenschaft beim Gewitterdrachen erlöst werden soll. Erwähnenswert ist noch eine Doppelsage, welche sich aufs nächste mit den S. 265 f. besprochenen Märchen berührt: Ein Schäferhund pflegte eine Zeit lang von der Herde wegzubleiben und fand sich dann wohlgenährt wieder ein. Einst folgte ihm der Hirt, trat durch eine verborgene Tür im Felsen und fand eine Jungfrau, die ihn inständig bat, sie zu küssen. Er tat es und empfieng zum Dank eine Lilie, das sei der Schlüssel zu der Schatztruhe, auf welcher ein großer Hund lag. Jeden Tag durfte er kommen und aus dem Kasten, von welchem der Hund herabsprang, sobald die Lilie gebracht ward, drei Griffe tun. So ward er ein reicher Mann, als er aber einmal sein Abenteuer erzählte, verschwand der Zauberschlüssel (Schöppner 3, 123 Nr. 1069).

In vielen Sagen vom vergessenen Besten ist erwähnt, der Sterbliche, der ohne die Blume oder den Schlüssel davongieng, habe kaum Zeit gehabt, aus dem Berge zu treten, dessen zufallendes Tor ihm beinah oder wirklich die Fersen abschlug. „Der Donner hinkt ewig dem Blitze nach", sagt Kuhn zur Erklärung dieses Zuges (Wolfs Zeitschr. 3, 387) und vermutet, die Stelle des Schäfers habe ehedem Donar eingenommen, der vielleicht gehinkt habe, wie seine Böcke und wie der Feuergott Hephäst. Hiegegen wäre Verschiedenes zu

sagen; wir halten uns aber nur an das Eine, daß nach Allem, was wir bisher gesehen haben, weder ein hinkender, noch überhaupt ein Gott Anspruch auf die Rolle des Schäfers hat, die vielmehr nur einem Sterblichem gebührt. Oben S. 322 ist eine Sage besprochen worden von einem Schatzgräber, der nur deshalb im Stande war, den Hort zu heben, weil ihm die Lorin im rechten Augenblick in den Mund blies; zwar behielt er Zeitlebens eine schwarze Zunge, aber er war ein gemachter Mann. Es hat sich gezeigt, daß in dieser Erzählung eine typische Form der Alpqual so verwendet ist, daß dem Helden ein Denkzettel an sein glücklich bestandenes Abenteuer bleibt. Gerade so hier: hat der Schäfer die Ferse eingebüßt, so ist ihm doch der Schatz zu Teil geworden, der zuschlagende Berg aber muß notwendig irgend welche Form des Alpschreckens sein. Wenige Andeutungen mögen genügen.

Vom Schnappen ist viel die Rede in den Erlösungs- und Schatzsagen. Hunde schnappen nach den Waden des Schatzhebers, Schlangen, Hunde und anderes Getier nach dem Erlöser, der dann entsetzt aufschreit; eine Schere schnappt nach dem Faden, an welchem der dräuende Mühlstein hängt; in Erzählungen nach Art des Psychemärchens ist eine der Stationen auf dem Marterwege voll Alpschrecken eine schnappende Schere oder eine schnappende Türe, welche die Heldin nicht durchlassen wollen; von der schnappenden Tür, den schnappenden Bergen und Felsen, hinter denen das Wasser des Lebens quillt und welche dem kühnen Eindringling die Ferse oder den Gewandschoß abzwicken, ist oben S. 263 f. die Rede gewesen; die Plankten erhaschen zusammenklappend Nachzügler des Taubenschwarms, der für Zeus Ambrosia holt, die Symplegaden ein Stück vom Hintergransen der Argo wie zuvor die Schwanzfedern der Taube, die man probeweise hatte hindurchfliegen lassen. Dazu kommt noch eine Variante der Sage von der Geistermette, worüber S. 12 in Kürze gesprochen worden ist: eine Frau, welche in der Meinung, zur Frühpredigt zu gehen, unter die Geister der Verstorbenen geraten war, verläßt, durch ihre selige Gevatterin gewarnt, schleunig die gespenstische Kirche; die Tür schlägt hinter ihr zu und klemmt ihr den Mantel ein, so daß sie ihn zurücklassen muß, als sie ihn aber des andern Morgens abholen will, findet sie ihn in tausend Fetzen zerrissen (Müllenhoff S. 170 Nr. 223). Über den Zusammenhang dieser Sage von der Geistermesse mit der Alpsage, welcher ja schon daraus abzunehmen ist, daß wir bei der

Lenorensage von ihr zu reden hatten, wird das nächste Kapitel mehr bringen. So viel aber erhellt auch ohne das, der Zug von der abgeschlagenen Ferse dürfe nicht als etwas behandelt werden, das nur den Erzählungen von der vergessenen Lauringsblume zukomme.

Die Ferse oder der Kleidersaum wird eingezwängt, je nachdem von einem Helden oder von einer Heldin berichtet wird — das ergibt sich einfach aus der Situation. Vielleicht ist die Ferse ursprünglicher, weil, wie wir wiederholt angedeutet haben, die älteste Alpdichtung von Männererlebnissen ausgegangen scheint. Dazu würde stimmen, daß für die Lähmung der Ferse ein selbständiger Bezug auf den Alp sich nachweisen läßt. Wenn Hirten oder Bergleute an gewissen Schluchten oder Gräben vorübergiengen oder ausruhten oder schliefen und nachher einen plötzlichen Schmerz an Füßen, Beinen, Armen, Händen, Augen oder Ohren fühlten, so pflegt man zu sagen: er ist in den Wind gekommen, ist verwindet worden oder er ist in den Gratzug, unter den Totenzug, das böse Volk, das wilde Heer geraten (Walliser Sagen S. 18). Hexenschuß oder Alpschuß heißen sonst derlei rheumatische Schmerzen, die man sich bei einem unvorsichtigen Schlummer im Freien holt; und der Name zeigt, daß sie der Volksglaube dem nemlichen Wesen zuschreibt, das sich im Alptraum sichtbar darstellt. In anderem Zusammenhang wird zur Sprache kommen, daß die Sage von der wilden Fahrt, vom Totenvolk u. s. w. auf der Vorstellung beruht, ein Heer von Alpgeistern schwärme über die Erde hin, dringe in die Häuser ein und werde nur durch Opfergaben abgehalten, seine Plänkler auf die schlafenden Menschen loszulassen. Es ist demnach ganz folgerecht gedacht, wenn der Hirt im Wallis den „Alpschuß" dem Totenvolk zuschreibt. Daß die Alpgeister häufig für abgeschiedene Seelen erklärt werden, ändert an ihrer mythischen Bedeutung nicht das Mindeste.

In Natersberg soll ein Häuschen gerade am Rand einer Totenstraße stehen. Eines Abends ließ der Hausherr ein großes Stück Brennholz in der Straße liegen, weil er mit dem Spalten nicht fertig geworden war. Um Mitternacht klopfte es an die Haustür, und ihm ward ernstlich geboten, wenn er sein Häuschen noch retten wolle, schnell die Straße frei zu machen, denn der Totenzug rücke heran. In aller Eile sprang er auf, und als der erste Tote anlangte, hatte er zwar den Klotz weggeschafft, aber sein Fuß ward vom Zuge noch an der Ferse erreicht, die bedenklich krank

wurde (Walliser Sagen S. 213). Von einem ähnlichem Zug, der aber bösen Geistern zugeschrieben wird, heißt es: eine Person, die nicht schnell genug aus dem Wege flüchten konnte, wurde lahm und blieb es ihre Lebtage (S. 217). Im Eringertal gilt die Vorschrift, wer solchen Geisterprozessionen begegne, müsse sich schnell in den Schatten eines Baumes stellen, sonst würde er von den Toten in Stücke zersägt werden (S. 214) — diese Zerstückelung ist uns aus der Erlösungsscene gewisser Märchen bekannt genug. So wechselt in diesen Schilderungen körperliche Erkrankung und geträumte Alpqual: die letztere ist für die Sage ebenso volle Wirklichkeit wie jene.

Daß es der Alp auf die Ferse abgesehen habe, ist uns übrigens nicht neu. Vom Scherber (oben S. 48) heißt es, er steche seine Opfer mit einem spitzen Messer in die Ferse; das bildet den Schluß solcher Alpexamina, worin der Mensch die sphingischen Fragen nicht richtig beantwortet hat. Es scheint aber, die Sage hat auch hier den Traumalp und den Krankheit sendenden Alp nicht aus einander gehalten. Wenn berichtet wird, der Scherber pflege Badende oder Fischer, welche an kalte Stellen im Wasser geraten, als Krebs zu zwicken, so handelt es sich nicht um Traumqual, sondern um Alpschuß. Ganz deutlich ist Folgendes: Wo der Scherber herumwankt, da streift ein eisiger Zug über die ganze Gegend; ganz besonders scharf weht dieser kalte Zug gerade bei großer Hitze vom Guhdener Park hinab zum See. Einmal fährt ein Knecht um die Mittagsstunde das Ufer entlang und nickt ein. Der Scherber macht sich an den Schläfer und hackt ihn in die Ferse, und wie der Knecht in die Höhe fährt, verschluckt ihn der Scherber, der zugleich den Pferden die Köpfe ins Wasser steckt. Erst nach drei Tagen kam die Leiche des Armen an die Oberfläche: an der Ferse des linken Fußes war ein tiefes Loch (Handtmann S. 231 f.). Es mag sein, daß wirklich einmal ein Fuhrwerk an jener Stelle verunglückte; die Darstellung aber zeigt den Alp erstlich, wie er Traumqual sendet — indem er den Schläfer verschluckt —, sodann als Krankheitsdämon, wie er mit eisigem Luftzuge sein Opfer in die Ferse sticht.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier die Alpnatur der sogenannten Habergeiß besprechen, und der Hinweis mag genügen, daß sie im steirischen Hochlande bei Nacht im Haus umhergeistert und die Schlafenden drückt, indem sie ihnen den schweren Kopf auf die Brust legt (Krainz S. 328 Nr. 253). In Tirol aber weiß man, daß die Fußspur der Habergeiß, das „G'sparr", welches man

bei nasser Witterung auf Wegen sehen kann, sehr gefährlich ist. Wer barfuß darein tritt, verspürt alsbald den „Gallschuß", einen stechenden Schmerz im Fuße gleich altem Rheumatismus, Krampf und Gicht (Alpenburg, Mythen S. 385).

Aus all dem dürfte hervorgehen, daß in der Sage vom Schäfer, dem der zuschlagende Berg die Ferse abklemmt, zwei Motive verschmolzen sind: eines aus der Traumsage stammend, die Alpqual der schnappenden Dinge, das andre aus der auf dämonische Ursachen zurückgeführten Wirklichkeit, der Alpschuß oder Gallschuß im Fuße. Von einer Beziehung auf Gewittervorgänge ist keine Spur zu entdecken. Doch finden sich allerdings Sagen, welche den Schein einer solchen Beziehung erwecken könnten.

Bei Röttingen an der Tauber liegen im Walde die Trümmer von Schönstein. Einst hörte ein schöner junger Schäfer den Gesang des Burgfräuleins, und er sah sie durch die Trümmer wandeln. Der Pfarrer, dem er sich vertraute, riet ihm, die Erscheinung im Namen Gottes anzusprechen und um ihr Begehr zu fragen. So tat er des anderen Tages, und das Fräulein bat ihn, am Walburgistag wiederzukommen; ohne sich umzusehen, solle er keck nach der Burg eilen, sich durch keine Trugbilder und Erscheinungen abschrecken lassen und von ihrem Hals einen Schlüssel nehmen, wodurch sie erlöst und für ihn der Schatz gehoben werde. Am bestimmten Tage fand er sich ein. Kaum näherte er sich dem Walde, da flog ein mächtiger Geier unter wildem Gekreisch und Flügelschlag um sein Haupt; ein gräulicher Wolf wies ihm die Zähne; eine grüne Schlange kroch auf seinem Pfade; das wilde Heer brauste vorüber. Dazu rollte der Donner schrecklich, Blitze zuckten über und neben ihm, und wildes Gewürm wand sich vor seinen Füßen, daß er meinte, keinen Schritt mehr tun zu können. Aber mutig drang er vorwärts, der Jungfrau auf dem Gemäuer entgegen. Um ihren Hals sah er zwei Schlangen, die sich zischend regten und den goldnen Schlüssel in ihren Ringen festhielten. Schon streckt er nach diesem die Hand aus, da fährt eine der beiden Schlangen feuersprühend auf ihn zu, er taumelt zurück, und Schlangen und Schlüssel sind verschwunden. Die Jungfrau aber stampft eine Eichel in den Boden, in Hoffnung eines künftigen Erlösers (Schöppner 3, 64 f. Nr. 1003). Die Jungfrau auf dem Hohenbogen forderte einen Hirten auf, in Begleitung zweier beschwörungskundigen Priester den Schatz zu heben, den sie bewachen müsse. Nachts

elf Uhr sahen die drei das Schatzfeuer auf dem Gipfel auflodern; aber kaum hatten sie einige Schritte durch den Wald bergan gemacht, so flatterten ihnen Schwärme von Eulen und Fledermäusen entgegen, aus dem Unterholze warf es mit Totenknochen nach ihnen, und grinsende Schädel kollerten über den Weg. Allmählich verfinsterte sich der Himmel, ein Sturm brach los, hageldicht flogen die Blitze auf die Baumwipfel, der Donner krachte Schlag auf Schlag, im Nu stiegen die Gießbäche brausend über ihre Ufer, daß die drei meinten, bis an den Hals im Wasser zu gehen; da sie aber merkten, daß kein Faden ihres Gewandes naß ward, ließen sie sich's nicht anfechten und schlugen sich noch durch allerlei Schrecknisse bis zum Gipfel durch. Eben wollte der Hirt den Schatz ergreifen, da kroch ein scheußlicher Lindwurm hervor, der sich in dreifachem Ring um den Burgstall legte. Entsetzt flohen die Mönche, und wohl oder übel mußte der Hirt ihnen folgen (Schöppner 1, 86 Nr. 87).

Daß hier nicht von wirklichen Gewittern, sondern lediglich von Alpschrecken die Rede ist, leuchtet ein. Zugleich aber erkennen wir die Stelle, wo die Lauringsage umschlagen konnte in eine Gewittersage, wo die mythische Dichtung sich versucht fühlen mochte, den Vorrat von Erzählungsmotiven, den sie sich in der mannichfaltigen Ausgestaltung des Traummythus erarbeitet hatte, auf ein völlig neues Gebiet zu übertragen und, während sie bisher nur an der Weiterbildung der durch die Traumphantasie dargebotenen Typen sich geübt hatte, nunmehr an die Darstellung eines Vorgangs in der äußern Natur sich zu wagen, einen Naturmythus zu schaffen. Ob dies wirklich der Hergang gewesen oder ob für den Naturmythus ein selbständiger Ursprung anzunehmen sei, untersuchen wir hier noch nicht. Aber der Auffassung gegenüber, wornach die Alpsage Nachbildung der Gewittersage sein soll (da sie doch offenbar einer Anregung von außen gar nicht bedurfte und ohne Zutun des wachen Menschen unwillkürlich in seinen Träumen entsprang), ist es wohl gestattet zu sagen: wenn die deutschen Erlösungssagen und die indischen Indramythen nicht von einander zu trennen sind, dann sind diese altbezeugten Naturmythen jünger als jene unscheinbaren Volksgeschichten und sind nach ihrem Vorbild gearbeitet.

36. Zwergsagen.

In dem Abschnitt von der Mahrtenehe, oben S. 110 f., ist mehrerer Sagen gedacht, worin die gefangene Mahrte nicht die Frau des Hauses wird, sondern als Magd oder Haushälterin Dienste leistet (Vonbun, Beitr. S. 43; Strackerjan 1, 388; Jecklin 1, 18); in allem Übrigen aber decken sich diese Erzählungen mit dem bekannten Schema, und den Schluß bildet die Flucht der Mahrte in dem Augenblick, da sie den Weg durchs Schlüsselloch wieder frei findet. Wäre jene litauische und neugriechische Form des Mahrenfangs durch Wegnahme der Kleidung bei uns in Sagen lebendig geblieben, wie sie es in Märchen von der Schwanfrau ist, so würden wir vermutlich auch eine Spielart kennen, worin erzählt wäre, eine gefangene Mahre sei als Dienstmagd im Hause geblieben so lange, bis sie ihres geraubten Gewandes wieder habhaft geworden; und vielleicht ist die oben S. 325 ff. besprochene Märchenepisode aus dem „Liebsten Roland“ ein Überbleibsel aus der gemutmaßten mythischen Schicht: die Wunderblume, welche der Schäfer in seiner Lade verschließt und an welche das Leben der heimlich im Hause waltenden Lorin geknüpft ist, entspricht dem Kleid der Schwanfrau und der Neraide. Wenn derartige Erzählungen wirklich existiert haben, so sind sie untergegangen in einem Typus, der statt der lurischen Mägde Knechte einführte und durch diese Neuerung, die ihm ein eigenartiges Gepräge gab, lebensfähiger war als der von der dienenden Mahrte: der richtige Stand für den weiblichen Alp war die Ehe. Von den zahlreichen Beispielen heben wir nur wenige aus.

In grauer Vorzeit geschah es, daß ein Müller an der Schwarzach durch Hochwasser gehindert war, zu mahlen. Als endlich das Wasser fiel, nahm er sich vor, die ganze Nacht durch zu arbeiten und legte sich schon bei Tage zu Bett, um vorzuschlafen. Aber ermattet von den bisherigen Sorgen erwachte er erst gegen Morgen. Betrübt gieng er in die Mühle, fand aber zu seinem freudigen Erstaunen Alles aufgearbeitet. Er beschloß, sich auf die Lauer zu legen, ließ absichtlich das Gemalter sich wieder ansammeln und spähte vom Dachboden aus nach dem Mühlenraum. Um Mitternacht stellte sich ein Schwarm Zwerge ein, die sich tüchtig ans Werk machten und dann in einem Loche verschwanden. Da ihre Röckchen sehr abgetragen aussahen, legte er ihnen neue auf die Brente (das Schlafbrett oder

den Bottich). Als sie wieder kamen, schienen sie ihm nicht mehr so heiter und fröhlich zu sein; nach der Arbeit zogen sie die neuen Wämser an, nahmen die alten untern Arm und zogen mit herzzerreißendem Weinen und Wehklagen davon auf Nimmerwiedersehn (Schönwerth 2, 301 ff.). In norddeutschen Sagen pflegen solche Zwerge beim Abzug zu klagen: Ausgelohnt! Das Futtermännchen in Thiemendorf spricht trauernd beim Anblick des neuen Röckchens: da hab ich meinen Lohn, nun muß ich auch davon (Witzschel 1, 225). Anders das Futtermännchen von Ruppitz; als es die Schuhe sieht, die man ihm hingestellt, weil es barfuß war, spricht es ganz traurig: Ach, nun wissen sie es, und ich muß fort! (ebd. S. 224). Also nicht weil er ausgelohnt wird, sondern weil er sich entdeckt weiß, zieht hier der Hausgeist ab: es ist das Melusinenmotiv, nur ohne vorausgegangenes Verbot. Die gewöhnliche Auffassung ist aber die andere, und im Harz hat man die Redensart von Einem, der bald entlassen werden soll: der bekommt bald ein Paar Schuh (Pröhle 2, 10 Nr. 30).

Sehr häufig begegnet die ganz entgegengesetzte Wendung, daß der Zwerg durch das schöne Gewand hoffärtig wird und erklärt, nun stehe ihm das Dienen nicht mehr an; in einer niedersächsischen Sage spricht der schusternde Zwerg, als er den Anzug findet: was brauche ich noch für die Bauern Schuhe zu machen, jetzt kann ich dem Zwergenkönige dienen (Schambach und Müller S. 141) — eine Fassung der Worte, welche zugleich den Hinweis enthält, daß der Elb nun ins Elbenreich zurückkehrt. Wenn das Tiroler Nörglein beim Anblick des roten Röckleins traurig sagt: Ich soll nur haben grün und grau Gewand, das rote macht mich wandern über Land (Zingerle 43 Nr. 59), so ist nur das Kleid, nicht der Sinn des Kobolds hoffärtig. Zahlreiche Stellen findet man gesammelt bei Zingerle S. 41 und Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 158.

Auf einer Alpe nah der Schweizer Grenze bei Schleiß stellte sich eines Morgens ein Nörglein ein und half die Herden warten. Als im Herbst die Talfahrt stattfand, fieng es zu weinen an und blickte wehmütig den Abziehenden nach, als wären sie ihm die Erlösung schuldig geblieben. Im nächsten Sommer erschien es wieder, seine Kleider waren ganz zerschlissen. Die Hirten legten ihm neue in die Höhle, worin er zu schlafen pflegte. Da zeigte er sich in dem geschenkten Anzug, und mit den Worten: I schüns

Mannl, i schüner Bue Und i enk die Küh nimmer hüten tue! zog er den Berg hinauf, ohne jemals wieder zu kommen (Zingerle S. 45 Nr. 62). Es soll nicht behauptet werden, indem die Sage von einer Sehnsucht des Zwerges nach Erlösung spreche, habe sie einen uralten mythischen Zug bewahrt: eine derartige Einzelheit mag einer Erzählung leicht anfliegen; aber wir stellen diese Geschichte gern an den Schluß, weil sie stärker als andere betont, der Zwerg habe aus dem Menschen-dienste fortgestrebt, an den er gebunden war, solange er das Kleid nicht empfieng. Denn dies muß als der eigentliche gemeinsame Grundzug all dieser Sagen angesehen werden; ob sich das Wichtlein über sein Gewand freut oder über seine Entlassung härmt, das sind mythisch belanglose Unterschiede, bloße Behelfe der Motivierung zum Ersatz für das alte beiseite geschobene Motiv, daß die Flucht von der Wiedererlangung des Kleides abhängt.

Eine weit stärkere Umwandlung hat die alte Mahrensage in einem andern Typus erfahren, von welchem wir nur ein einziges Beispiel anführen. Ein Zwerg schenkt einst einem Mädchen einen Wocken voll Flachs, daran würde sie ihr Leben lang genug haben, aber sie solle ihn nie ganz abspinnen. Das hat sie denn auch getan, hat gesponnen jahraus jahrein, und immer war der Wocken voll, und sie bekam so viel Garn, daß sie immer ein Stück vom schönsten Linnen zum andern legte. Endlich dachte sie aber doch einmal, was wohl unter dem Flachse sitzen möge, daß sie ihn nicht abspinnen solle; ihre Neugier ward immer größer und größer, sie spann immer schneller und schneller und hatte zuletzt das Ende des Fadens zwischen den Fingern. Aber unterm Flachs saß nichts am Wocken, und soviel sie diesen auch rund drehte, der ewige Flachs war und blieb fort (Norddeutsche Sagen S. 243 Nr. 270, 2). Wir brauchen keine Belege zu häufen dafür, daß die gefangene Mahrte dem Hause Segen bringt, der mit ihr wieder verschwindet (z. B. oben S. 187); bekannt ist auch, daß die scheidende Lorin ein Lurod zurückläßt (S. 147 ff.), so einen Knäuel Zwirn, den der Hofbesitzer selber ab-wickeln soll (S. 151): die Mahrtensage enthält sonach alle Elemente, aus denen unsre Zwergerzählung aufgebaut ist. Wie es sonst heißt, daß die Mahrte jede neugierige Frage, jeden vorwitzigen Blick bezüg-lich ihrer Person verbiete, weil sie sonst davon müsse, so ist hier das Lurod mit einem ähnlichen Verbot belegt, dessen Übertretung den Ver-lust des Wunschkleinodes herbeiführt.

Auf eine schon früher (S. 222 ff.; vgl. 156) besprochene Sagengruppe müssen wir hier noch einmal zurückgreifen. Es ist darin die Rede von diebischen Zwergen, welche die Erbsenfelder bestehlen; dem Bauer gelingt es, einem der Wichte die Nebelkappe abzustreifen und ihn so in seine Gewalt zu bekommen, worauf sich der Kleine durch Schätze auslöst ganz ähnlich, wie es nach Petron schon der altrömische Incubo tat. Eine Abart dieses Typus berichtet, der Gefangene habe sich dadurch gelöst, daß er das Mittel angab, wie man die Zwerge vertreiben könne. Eines Sonntagmorgens geht ein Bauer sein Erbsenfeld entlang und sieht, was ihm die Zwerge wieder für Schaden getan haben, und wie er so mit seinem Stock unter den Erbsranken umherstöbert, steht auf einmal ein Zwerg vor ihm, dem er die Nebelkappe abgeschlagen hat. Der bittet ihn ganz jämmerlich, er möge ihm doch das Leben schenken, er wolle ihm auch sagen, wie man die Zwerge los werde: sie sollten nemlich Kümmel ins Brot backen, das könnten jene nicht vertragen und müßten abziehen. Dann solle er auf der Straße nach Sachsa eine große Braupfanne aufstellen, in die würde jeder Abziehende etwas hineinwerfen, da könne man dann sehen, wie viel ihrer seien. Das hat der Bauer Alles getan, und als er am Abend die Braupfanne aufgestellt, ist sie andern Morgens bis zum Rande mit kleiner Münze gefüllt gewesen (Norddeutsche Sagen S. 225 Nr. 248, 2). Nicht bloß im Erbsenfelde wird der Zwerg gefangen. Bei Ilseburg haben ehedem Zwerge gewohnt, die haben den Leuten immer die Kinder und das Brot gestohlen, bis endlich einmal eine Frau am Backtrog über einen Zwerg gestolpert ist, wobei er seine Nebelkappe verlor und gefangen wurde. Da hat er ihr gesagt, sie solle künftig Kümmel ins Brot backen, dann könnten sie's nicht mehr forttragen (ebd. S. 165 Nr. 189, 6).

Durch die erste dieser beiden Sagen wird nun noch ein anderer Typus verständlich. Es war einmal eine Hochzeit, da wird Essen aufgetragen die Hülle und Fülle, aber kaum ist es aufgetragen, so ist's auch schon wieder fort, so daß Braut und Bräutigam einander verwundert ansehen und die Köpfe zusammenstecken. Aber sie beschließen, solange sie nur irgend etwas haben, es den Gästen vorzusetzen, denn die dürfen doch nicht mit hungrigem Magen davongehen. So tun sie denn auch und setzen vor, was sie haben. Als es nun aber zur Gifte geht, da nahmen die Zwerge, denn die hatten die Mahlzeit verzehren helfen, ihre Hüte ab, und da zeigte sich's denn

wohl, warum das Essen immer verschwand, sobald es aufgetragen war, denn die ganze Stube wimmelte von kleinen Leuten. Aber hatten sie helfen essen, so halfen sie nun auch giften, jeder legte ein Goldstück in den Korb, und der war kaum groß genug, alle zu fassen (ebd. S. 243 Nr. 270, 2; vgl. Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 17 Nr. 20; Grohmann, Böhm. Sag. S. 174 ff.; Peter, Volkstümliches aus österreichisch Schlesien 2, 9 f.). Die alten mythischen Motive sind hier aufgegeben: was früher ein Lösegeld gewesen war, wird nun zum Hochzeitsgeschenk, und im Zusammenhang damit steht, daß die Zwerge ihre Käppen, die sie sonst wider Willen verlieren, aus freien Stücken abnehmen. An die Stelle des Krieges zwischen Alp und Menschen tritt eine Hochzeitsneckerei, eine idyllische Scheinfehde, und zum Schlusse scheidet man im besten Einvernehmen.

Der Kümmel ist bei uns erst mit der Einführung des römischen Gartenbaus bekannt geworden. Wer beweisen könnte, daß die Germanen keinen Würzsamen an ihr Brot taten, eh sie Kümmelbrot buken, der gäbe uns einen Anhalt zur Altersbestimmung für jene Sagen. Es läßt sich aber annehmen, daß der Kümmel lediglich ein einheimisches Gewürz verdrängt habe, und wie die Sage von den Zwergen als Felddieben sicherlich nicht etwa mit den Erbsen zu unsren Vorfahren einwanderte, wiewohl sie beharrlich das Erbsenfeld nennt, so mag die Kümmelsage bei uns vor dem Kümmel heimisch gewesen sein; in einer niederländischen Sage ziehen die Kobolde aus dem Haus, weil man Knoblauch in ihren Brei tat (Wolf, Deutsche Mär. und Sag. S. 338 Nr. 232). Ja man wird so weit gehen dürfen, zu sagen, eine Zutat starkriechender Körner zum Brote werde seit den ältesten Zeiten üblich gewesen sein, selbst wenn der Gaumen sie lieber weggewünscht hätte, denn sie müsse, seitdem der Indogermane Brot aß, zu den Schutzvorkehrungen gegen die Angriffe des Alps gehört haben. Mit starken Düften ward nemlich der Alp vertrieben; es schließen sich hier Sagen an, in welchen der Alp, und zwar als männlicher, nicht als Mahrte, von Anbeginn seinen Platz hat. Einer Dirn trug sich ein Jäger zum Liebhaber an; da ihr sein Benehmen Verdacht einflößte, löste sie ihm einst auf des Pfarrers Rat das Kleid an der Brust, fühlte aber unter der Weste keinen Körper. Nun gab ihr der Pfarrer Ehrenreutl und Myrrhenreutl; als der Gast sie wieder besuchen wollte, konnte er nicht eintreten, heulte und verschwand mit dem Ruf: Ehrenreutl und Myrrhenreutl bringen mich um mein Bräutl (Schönwerth 1, 136 f.).

Der hohle Leib deutet den Alp an, denn mit hohlem Rücken treten elbische und lurische Wesen auf; und so nennt denn eine kärntische Sage geradezu den hohlen Rücken und läßt den Besucher selbst sich als Alp verraten. Zu einer Hirtentochter im Lesachtale kam öfter ein fremder Mann im grünen Gewande, schwatzte ihr vom Heiraten vor und suchte sie „auf die abiche Seite zu bringen". Sie merkte aber, daß er „über den Rücken abaus ganz hohl war als wie ein Trog", wandte sich an den Pfarrer und stellte auf dessen Rat dem Liebhaber die Frage, was er am meisten fürchte. Er antwortet: Hobrat, Widerton und Speik ist gut fürs Alpenreiten. Das Mädchen läßt vom Pfarrer die bezeichneten Kräuter weihen, vor denen dann beim nächsten Besuche der Gast entweicht (Wolfs Zeitschr. 3, 35 f.). H. E. Meyer, Indogerm. Mythen 1, 90 f. hat gezeigt, daß diese Sagen auf demselben Glauben beruhen, nach welchem bei den alten Indern gegen die Heimsuchung durch Gandharven starkduftende Kräuter angewandt werden.

In der Nähe von Querfurt trug sich's zu, daß eine Kindbetterin allein zu Hause lag. Um Mitternacht kam der Nix vors Haus, nahm die Sprache ihres Mannes an und forderte sie auf, herauszukommen. Das deuchte ihr seltsam; da er aber nicht nachließ, er habe ihr etwas Besonderes zu zeigen, so stand sie endlich auf und trat in den Garten. Jener gieng ihr voran, dem Flusse zu; an einer Stelle sprach er: heb auf dein Gewand, daß du nicht fallest in Dosten und Dorant. Sie aber ließ sich nun mit Fleiß ins Kräutich fallen und blieb, obwohl der Nix verschwand, da liegen, bis ihr heimkehrender Eheherr ihrem leisen Rufen folgend sie auffand (Grimm, Sagen Nr. 65). Wie hier der Nix die Stimme und offenbar auch die Gestalt des abwesenden Gatten annimmt, so gehört es auch zu den Listen der indischen Buhlgeister, unter erborgter Gestalt sich bei den Frauen einzuschleichen (vgl. Meyer a. a. O. S. 16).

Im Indischen gemahnen gandharva Alp und gandha Duft lautlich an einander (oben S. 314); aber der Glaube an die alpverscheuchende Kraft starker Gerüche hat sicherlich einen andern als bloß sprachlichen Grund. Die Masuren empfehlen als Mittel wider die Mahrte, sich auf den Bauch zu legen: wenn dann die Zmora kommt, den Schläfer nach ihrer Gewohnheit zu küssen und zu lecken, und merkt, daß sie nicht das Gesicht küßt, wird sie ärgerlich und geht davon (Toeppen S. 29). Wer die Mura von sich abhalten will, lege sich ein mit

Menschenkot bestrichenes Tuch auf die Brust, raten die Tschechen (Grohmann, Abergl. Nr. 128); oder auch, man esse vor Schlafengehen angerauchte Gerichte, am besten angerauchte Milch (ebd. Nr. 129). In diesen Angaben scheint sich der eigentliche Grund zu verraten, warum die Logik des Volksglaubens darauf verfiel, stark duftende Blumen oder Kümmelbrot für ein Schutzmittel zu halten. Durch jenes böhmische Recept, das auch den alten Nordländern muß bekannt gewesen sein (vgl. Möbius, Glossar s. v. álfreki), wird namentlich auch der Ursprung eines weitverbreiteten Sagentypus verständlich, auf den wir noch mit wenigen Andeutungen eingehen wollen.

Menschen und Zwerge stehen im schönsten Einvernehmen und halten gute Nachbarschaft, indem sie sich gegenseitig mit Koch- und Braugeschirren aushelfen; einst aber geschieht es, daß ein unflätiger Gesell bei Zurückerstattung des entliehenen Gefäßes sich auf eine Weise benimmt, welche zu dem Sprichwort Stank für Dank Veranlassung gegeben hat, und die Folge ist, daß die Zwerge sich nie wieder sehen lassen. Wir brauchen bloß statt des freundnachbarlichen Verkehrs das vorhin besprochene Verhältnis einzusetzen, daß die Zwerge als unsichtbare Teilnehmer an menschlichen Mahlzeiten sich lästig machen, dann erhellt als Grundlage dieser vom schnöden Undank der Menschen berichtenden Geschichten eine andere von menschlicher List, ungebetene Gäste in Nebelkappen fern zu halten. Zur Bestätigung dieses Ursprungs kann eine drollige Erzählung (Norddeutsche Sagen Nr. 189, 4) dienen, deren Zusammenhang mit den Sagen von unsichtbaren Hochzeitsgästen (z. B. Grohmann, Böhm. Sag. S. 174 ff.) nicht zu verkennen ist.

So zeigt die Schlußvignette dieses Kapitels, mit Uhlands Fortunat zu reden, „ein Männlein in die Stellung hingebückt, die hinter Zäunen heimisch ist und Hecken"; von Gewitterfeuerwerk umwabert findet sich die harmlose Gestalt bei Schwartz, Ursprung der Mythologie S. 197.

Druck von C. H. Schulze u. Co. in Gräfenhainichen.

Gräfenhainichen,
Druck von C. H. Schulze & Co.